သိစပ်မြင်နှံ့

Independent Journal of Burmese Scholarship

Special Issue on the Rohingya:
Politics of Inclusion and Exclusion in Myanmar
Volume 1, December 2021

သိစပ်မြင်နှံ့

Independent Journal of Burmese Scholarship

ISSN 2518-5195

သိစပ်မြင်နှံ့
Independent Journal of Burmese Scholarship

Volume 1
December 2021

Chiang Mai, Thailand

Printed by Wanida Press

This work is licensed under a Creative Commons

Attribution-NonCommercial 4.0 International License.
From 1911 the Journal of the Burma Research Society (JBRS) covered virtually all subjects pertaining to Burma and functioned as a serious publication for all enthusiasts — archaeologists, linguists, historians, epigraphers, ethnographers, art historians and more, until it was shut down by the Myanmar military in 1980. In 2011 on the eve of what was to become a momentous decade of social and political change in Myanmar, an organizing committee of seven Burmese and three Western scholars formed at Yale University with a mission to reestablish the JBRS for Burmese scholars in the humanities and social sciences. The new Independent Journal of Burmese Scholarship (IJBS) was convened with "independent" in its title to emphasize its total independence from any government agency or body in Burma or abroad.

The organizing committee soon added six members based in Burma and began hosting thematic workshops and publishing issues with funds raised by Yale University, the Open Society Foundations, and the Luce Foundation. Our journal issues, like our website, make every effort to be bilingual in both English and Burmese. Our mission is to provide a forum for incisive publications that contribute to the knowledge of and in Myanmar, with a preference for open access, accessibility and readability over paywalls, esoteric prose and dense theorization. In order to remain fully independent and publish more fully without fear or favor, the IJBS moved its base of operations outside of Myanmar, to the Regional Center for Social Science and Sustainable Development at Chiang Mai University, Thailand, after the 1 February 2021 military coup.

Issues are also published online in PDF and HTML format.

Find us online at: https://ijbs.online

မြန်မာနိုင်ငံ၏ လူမှုရေးနှင့် နိုင်ငံရေး အပြောင်းအလဲတွင်အရေးပါသည့် ဆယ်စုနှစ်တစ်ခု၏ အစဖြစ်သော ၂၀၁၁ ခုနှစ်တွင် အမေရိကန် ပြည်ထောင်စုရှိ ယေးလ်တက္ကသိုလ်တွင် မြန်မာသုတေသီ ခုနစ်ဦးနှင့် မြန်မာ့ရေးရာလေ့လာနေသည့်အနောက်တိုင်းသုတေသီသုံးဦးတို့ ပူးပေါင်းပြီး တချိန်ကဂုဏ်သတင်းကျော်ဇောခဲ့သည့် မြန်မာနိုင်ငံ သုတေသနအသင်းဂျာနယ် Journal of the Burma Research Society ကဲ့သို့သောသုတေသန ဂျာနယ်မျိုးကို မြန်မာနိုင်ငံနှင့် ပတ်သက်သည့် လူမှုရေးသိပ္ပံ နှင့် ဝိဇ္ဇာပညာရပ်များ လေ့လာမှုနယ်ပယ် အတွက် ပြန်လည်တည်ထောင်ရန်ရည်ရွယ်ချက်ဖြင့် ဤသိစပ်မြင်နှံ့ လွတ်လပ်သော မြန်မာ့ သုတေသနဂျာနယ် Independent Journal of Burmese Scholarship (IJBS) ကိုတည်ထောင်ခဲ့ ကြပါသည်။ သိစပ်မြင်နှံ့ လွတ်လပ်သော မြန်မာ့ သုတေသနဂျာနယ် သည် မြန်မာနိုင်ငံ သို့မဟုတ် အခြားနိုင်ငံတစ်နိုင်ငံမှ အစိုးရအဖွဲ့အစည်းတစ်ခုခု၏ ထိန်းချုပ်မှု အောက်တွင်ရှိမနေခြင်းကိုအလေးထားသဖြင့် “လွတ်လပ်သော” ဟူသည့်ဝိသေသကိုဂျာနယ်၏အမည်တွင်ထည့်သွင်းဖော်ပြထားခြင်း ဖြစ်ပါသည်။

ဂျာနယ်ထုတ်ဝေရေးရေးကော်မတီသည် မကြာမီတွင် မြန်မာနိုင်ငံ အခြေစိုက် အဖွဲ့ဝင်ခြောက်ဦးကို ထပ်မံပေါင်းထည့်ခဲ့ပြီး ယေးလ် တက္ကသိုလ်၊ Open Society Foundations နှင့် Luce Foundation တို့မှ ရန်ပုံငွေဖြင့် ဘာသာရပ်အကြောင်းအရာအလိုက် အလုပ် ရုံဆွေးနွေးပွဲများ ကျင်းပကာ သုတေသနစာတမ်းများကို ဂျာနယ်အဖြစ် ထုတ်ဝေမှုများကို စတင်ခဲ့ပါသည်။

လွတ်လပ်သော မြန်မာ့ သုတေသနဂျာနယ် နှင့်ဝဘ်ဆိုဒ်တို့ သည် ထုတ်ဝေမှုများကိုအင်္ဂလိပ်နှင့် မြန်မာဘာသာနှစ်မျိုးစလုံးဖြင့် တင်ဆက်နိုင်ရန်ကြိုးပမ်းသွားမည်ဖြစ်ပြီး အခကြေးငွေဖြင့်ဖတ်ရှုရ သည့် နိုင်ငံတကာမှ သုတေသနဂျာနယ်များကဲ့သို့ ခက်ခဲနက်နဲသော စကားပြေအရေးအသားများ နှင့် ရှုပ်ထွေးသောသီအိုရီတည်ဆောက်မှု များကို အတတ်နိုင်ဆုံးရှောင်ရှားသွားမည်ဖြစ်ပြီး ပညာရပ်နယ်ပယ် ပြင်ပမှစာဖတ်သူများလက်လှမ်းမီနိုင်သောအသိပညာအဝန်းအဝိုင်းတခု ကိုဖန်တီးပေးရန်ရည်ရွယ်ပါသည်။

၂၀၂၁ ခုနှစ် ဖေဖော်ဝါရီ ၁ ရက် စစ်တပ်က အာဏာသိမ်းပြီး နောက်ပိုင်းတွင် လွတ်လပ်သော မြန်မာ့သုတေသနဂျာနယ်၏ လုပ်ငန်းဆောင်တာများ ကိုလုံခြုံမှုရှိရှိဆောင်ရွက်နိုင်စေရန်အတွက် ထိုင်းနိုင်ငံ ချင်းမိုင် တက္ကသိုလ်သို့ ပြောင်းရွှေ့အခြေစိုက်ခဲ့ပါသည်။

Advisory Board:
Alicia Turner
Ardeth Thawnghmung
Bo Bo Lansin
Ma Thida
James Scott
Ko Ko Thett
Michael Charney
Soe Myint Aung
Tharaphi Than
Tun Myint
U Saw Tun

Issue Editors:
James Scott
Tun Myint

Editors:
Luke James Corbin

Burmese Copyeditor:
Min Latt

English Copyeditor:
Michael Dunford

Website Editor:
Luke James Corbin

Table of Contents

Introduction: Myanmar's Transition to a New Inclusive Society 2
Tun Myint and James C. Scott

Militarization in Northern Rakhine State: How,Who and Why 14
Wai Moe

Decolonizing History in 'Myanmar': Bringing Rohingya Back into Their own History 54
Michael W. Charney

Religious Inclusion in the not-too-far past, as Mahāgandhārum Sayadaw Understands 73
Htet Min Lwin

Law and Statelessness: A Case Study of the Rohingya Muslims of Myanmar 108
Nikita Gehlot

Hate Bait, Micro-publics, and National(ist) Conversations on Burmese Facebook 144
Elliott Prasse-Freeman

Religion and Politics in Kachin Conflict 206
Joshua

Scar of Association: Repercussions of the Great Depression and Xenophobic Nationalism on Indian Migrants in Burma 233
Ritesh Kumar Jaiswal

Hawkers and Hijabi Cyberspace: Muslim Women's Labor Subjectivities in Yangon 282
Shae Frydenlund and Shunn Lei

Myanmar and the Ongoing Rohingya Issue 319
Tharaphi Than

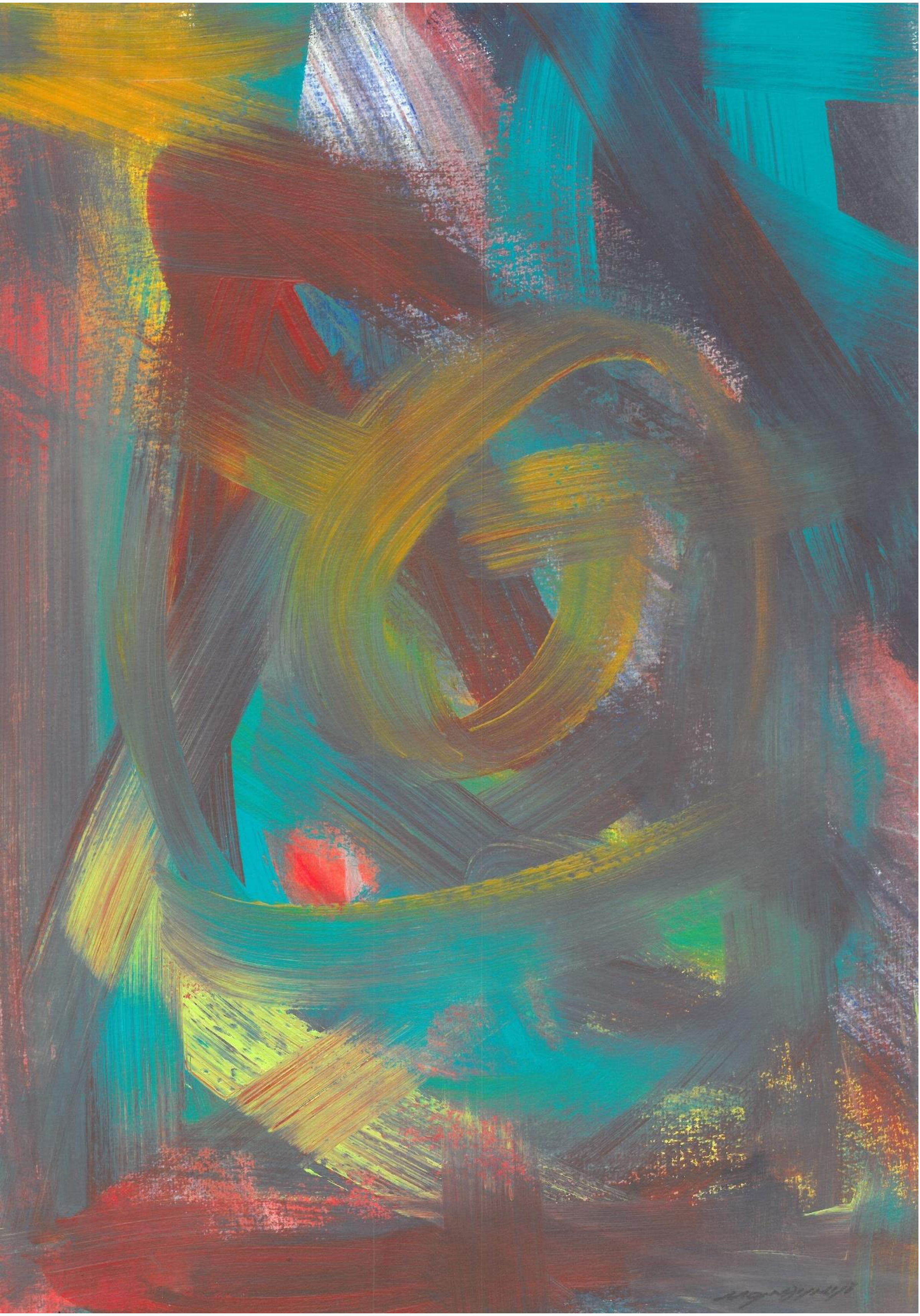
အခြေခံရပိုင်ခွင့်များကို အာမခံနိုင်မှသာ မြန်မာ့ယဉ်ကျေးမှုနှင့်ဘာသာရေးတွင် အားလုံးအကျုံးဝင်မှု ဖြစ်ထွန်းနိုင်မည် 338
မသီတာ (စမ်းချောင်း)

Facebook ကို အသုံးပြု၍ စနစ်တကျ ချိတ်ဆက်ဆောင်ရွက်သော ဝါဒဖြန့်ချိမှုများအား လေ့လာချက် 367
Aiden Moe

မြန်မာ့နိုင်ငံရေးယဉ်ကျေးမှုအရွေ့ 475
မိုးထက်နေ

ဂူတာပြင် 514
ခက်သီ

Gu Dar Pyin 517
Hket Thi



Myanmar's Transition to a New Inclusive Society

Tun Myint and James C. Scott

In this issue, we bring together critical practitioners, scholars, and writers of Myanmar to examine how the country can build an inclusive society. We started this endeavor with an initial writing workshop at Chiang Mai University hosted by the Regional Center for Social Science and Sustainable Development in December 2018. As the military coup on 1 February 2021 ended Myanmar's nominal transition to democracy—which began with the 2010 election—the Burmese state continues pursuing perhaps the most prolonged struggle to consolidate power and build a Westphalian-style "Leviathan" state in Southeast Asia. A Burmese state that is inclusive and reflective of its diverse cultures has never been realized in Myanmar's history. The current political crisis shines the clearest light on how there was no state to fail, despite what many observers think; the crisis is the most poignant illustration of how Myanmar's struggle for an inclusive state and a new open society persists among diverse ethnic groups, including the non-monolithic Bama population. Analysis of the 2021 coup-induced political crisis and its impact on Myanmar's democratization process to create an open inclusive society deserves a separate volume. The articles in this volume, which were written before the 2021 coup, do not explicitly address the coup and consequent political crises in Myanmar.

Myanmar stands in the world today as having the longest civil war among the world's 193 United Nations member states since WWII. It is ethnically and culturally the second most diverse country in Southeast Asia after Indonesia, with 135 officially determined ethnic groups and many more going unrecognized by the state. Myanmar faces enduring ethnic conflicts and wars, ethnoreligious conflicts between Buddhist and Muslim communities in Rakhine State and several cities in the country, land-grab conflicts, and conflict within Buddhist communities.

The 1 February military coup makes the political process to build a new and inclusive society less certain. Myanmar's nominal transition to democracy in 2010 opened up much-needed wider scholarly attention across the world. Scholarly attempts to revitalize a rich tradition of critical and independent scholarship on society and politics in Myanmar had only recently begun. We are a part of this endeavor and, in this issue, we devote our attention to whether and how Myanmar could achieve an inclusive, peaceful, and democratic society.

It is essential to understand Myanmar's struggle for a more inclusive society within the contexts of (1) the history of ethnic diversity and conflicts; (2) religion and society; (3) military domination of politics and state-building in the post-independence era; and (4) local-global economic forces. All of these contexts continue to shape the nominal transition to democracy. Careful observation and reading of Burma's history will illuminate how complex forces from these four contextual frameworks shape the struggle to achieve an inclusive society.

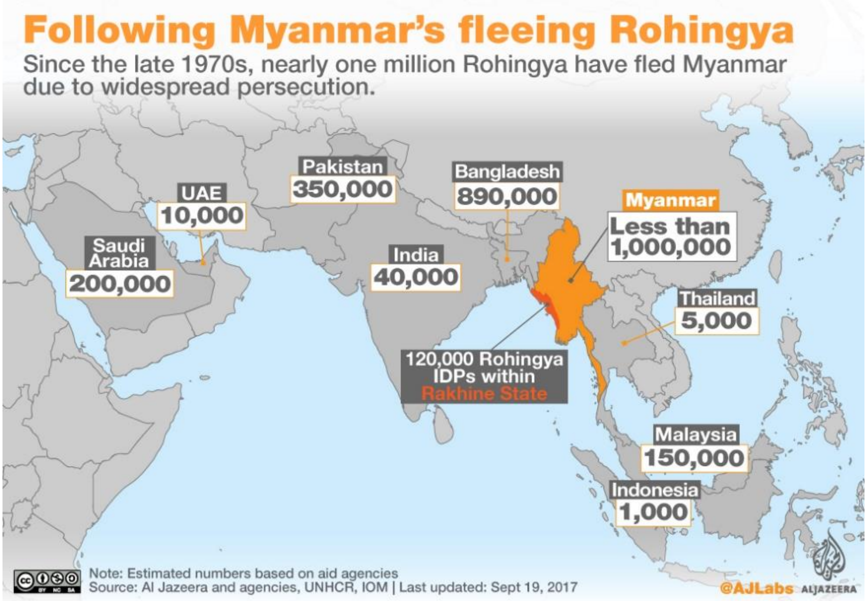
Perhaps more than any other historical event in Myanmar's history, the 8.8.88 protests defined and paved the way for a movement toward a more open, inclusive and democratic society. Those nationwide political protests against a one-party authoritarian state and successive political movements against the military regime have been singularly devoted to achieving a democratic federal union in Myanmar. Several student activists and leaders who led the 1988 democracy movement left for Myanmar's border areas after the coup on 18 September 1988 and worked with ethnic minority groups along the border to advance the armed struggle against Myanmar's military rule. The political project that grew out of the 1988 protests in Myanmar, despite its painfully slow beginning—a nullified election in 1990, up to the National League for Democracy victory in the 2012 by-elections, then in 2015, and 2020—is a clear message to military state-builders that the traditional Bama nationalist framework has never reflected the desire and diversity of Myanmar's ethnic and religious communities. Consequently, Myanmar as a state has never committed to seriously achieving an inclusive polity:

it has always, in practice, been defined in more narrow and exclusionary terms by the Bama ethnonationalists at the helm of power, namely, the Myanmar military.

Several articles in this special issue inform us that Bama ethnocentrism and Buddhist nationalism continues to resist the inclusion of non-Bama and non-Buddhist political communities and leaders into significant political decision-making processes. The current political crisis in Myanmar has further amplified that resistance. At the same time, the determination and diversity of the pro-democracy protests against the 1 February coup amplifies the voices of inclusive forces. The articles in this special issue collectively argue that Bama ethnonationalism is still tangible in Myanmar's politics today and continues to serve as a hindrance to making Myanmar an open and inclusive society. It is historically evident that whether building dynastic kingdoms or a modern nation-state, the Bama majority has defined what the nation-state of Myanmar should be and occupied a position of power sufficient to "annihilate" others who do not fit into their political fold. Whether that historical trend will repeat or end permanently as Myanmar's politics develops will be determined by how the forces of inclusion find creative solutions to constitute a new and open society.

Myanmar's various ethnic communities have been struggling for inclusion since Burma's independence from Great Britain in 1948. However, several ethnic communities included in the official list of ethnic groups in the military's 2008 Constitution have been politically excluded from the political decision-making framework. Many of these groups have been fighting against the Myanmar military for over half a century for inclusion or secession. Myanmar's largest case of systematic and violent exclusion at scale is its treatment of the Rohingya people in Rakhine State. As we can see in the map (Map 1), Rohingya might be considered 'stateless people' by some, but that does not justify the inhumane treatment they suffer under Myanmar's military and nationalist Arakanese or Rakhine powers. Several articles in this issue deconstruct how the 2017 Rohingya crisis un-

folded and whether there is a systematic exercise of racial, religious, cultural, and political exclusion of Rohingya in Myanmar's political processes.



Map 1[1]

Ethnicity and Racism in Burma

Scholarship on ethnicity, ethnic politics, and ethnic conflicts in Burma is well developed, but scholarship on race and racism is less so. The analysis of Burmese nationalists' and the military's point of view on Rohingya people indicates that the case of the Rohingya falls into the racism category. Rohingya themselves want to define the case as legitimate ethnic conflict, and ethnic discrimination against their deserved citizenship of the country and, thus, terms like "ethnic cleansing" or "genocide" were applied by journalists and international observers. Articles by Michael Charney and Tharapi Than nine in this special issue analyze both historical and contemporary complexity surrounding

[1] Asrar, 2017.

ethnicity and race in Myanmar's politics to imagine an inclusive society. The challenge for scholars is whether the case of the Rohingya should be analyzed as a part of ongoing ethnic conflict and civil war or whether it should be treated differently from the analysis of war in Kachin, Karen, or Rakhine states. The root of this problem is defining the "indigeneity" of ethnic groups in Myanmar. The complacency or lack of criticism among other ethnic groups and ethnic leaders against the Myanmar military's inhumane treatment of the Rohingya suggest that those ethnic leaders and groups agree, more or less, with the Myanmar military's view that Rohingya are immigrants or ethnic groups that belong to Bangladesh and South India, or that they fear that any expression of overt sympathy for the Rohingya would jeopardize their desires for full inclusion. This distinction is crucial because it legitimizes the essence of the 1982 citizenship law and the military's 2008 Constitution to exclude certain groups from the official list of 135 ethnic groups.

A careful reading of the 1982 citizenship law and the 2008 Myanmar Constitution would support the analysis that the military and Burmese nationalist leaders recognize the legitimacy and theoretical inclusion of 135 ethnic groups from the list they developed in Myanmar's politics. However, Myanmar denies the existence of the Rohingya as an ethnic group in its state historical records before 1824. This is the first order of distinction that needs to be understood to appreciate why Aung San Suu Kyi, State Counselor from 2016-21 and at the time of writing a political prisoner once again, was hesitant to raise the question of the 1982 citizenship law and the classification of Myanmar's 135 ethnic groups.[2] She seemed to accept that Rohingyas are members of communities in Rakhine State and could be citizens if they do not use the term Rohingya to describe their ethnicity in their citizenship paperwork. She failed to acknowledge Rohingya as an ethnic minority in her International Court of Justice speech in the Hague on December 11, 2019.

[2] Advisory Commission on Rakhine State, 2017.

The domination of the Myanmar military in Burmese politics punctuated recently by the 2021 coup should also remind Western journalists and headline makers, who forcefully reported the failure of Aung San Suu Kyi's explicit defense of Rohingya people, how complex the local historical context and political climate is in which she has to maneuver. The assassination of U Ko Ni, who led the process to reform the military's 2008 Constitution for the National League for Democracy (NLD), at Yangon Airport on 29 January 2017, was a clear signal sent to Aung San Suu Kyi and the NLD leadership. It is one thing to criticize players in the field from the perspective of the spectator but it is quite another thing to be a player on the field. The complexity of Myanmar politics, rooted in its history and power dynamics among groups, foretells how challenging the path will be to achieve an inclusive and open society in Myanmar. For Myanmar in 2021, neither the military nor the NLD alone can bring a permanent peace and inclusive society without the meaningful participation of other diverse ethnic and political groups.

Buddhism and Inclusion/Exclusion

The question of inclusion and exclusion in the formation of Myanmar's polity necessarily requires us to deconstruct the role of religion in Myanmar's history and politics. It also inevitably raises the further question of how Burmese Buddhist concepts could ever be used to justify the actions of Myanmar's successive military governments, which cracked down violently on people's protests in 1988, Buddhist monks' protests in 2007, committed the crimes against the Rohingya people in Rakhine State, and since the 1 February 2021 military coup again more blatantly perpetrate large-scale arbitrary arrest, torture, and murder of peaceful protesters and civilians. It requires outright politicization of religion to find justification in the tenets of Buddhism for the exclusion of any member of society, let alone violently expel them. Articles by Htet Min Lwin and Shae Frydenlund and Shunn Lei in this issue engage with religion and inclusion/exclusion questions.

Several scholars of Buddhism in Myanmar have unraveled the critical and contentious role of Theravada Buddhism in Burmese politics and political thought.[3] It has even been argued that "in order to understand the political dynamics of contemporary Myanmar, it is necessary to understand the interpretations of Buddhist concepts that underlay much of modern Burmese political thought".[4] It sounds plausible to judge and portray a society's foundation through the majority's religion and values, but it unintentionally decimates the intellectual role of minorities. The problem with a narrow and glamorized version of a country or ethnic group seen only through the lens of the majority is a tragedy of intellectual zeal that makes one's subject unique and one's question the only one worthy of pursuit. In this sense, the inclusion and exclusion problem regarding religion and society begins with intellectual exclusion of the existence and value of the minority by sentimentalizing the majority. From this angle, Htet Min Lwin's article on Mahāgandhārum Sayadaw, Moe Htet Nay's article on Myanmar culture, and Joshua's article on religion and politics in the Kachin conflict contribute to diversifying the view of religion and politics in Myanmar beyond Buddhist tenets.

For some Burmese citizens, because they live in Myanmar and Buddhism is the majority's religion, anti-Muslim and anti-Islamic sentiment is taken almost as a right that they should exercise. This might explain why most Myanmar citizens do not question or even consider the inhumane treatment of Rohingya by the military as a dent in their moral universe. However, such perceptions are reportedly changing in the wake of the Myanmar military's indiscriminate violent arrest, torture, and killing of protesters and civilians in urban areas during the crackdown against 2021 democracy protests. The majority of urban citizens in Myanmar are suffering the same type of violence inflicted upon Rohingya and other ethnic minorities for years. It is important to note that while most citizens may not pose questions

[3] See Mya Maung (1964), Rozenberg (2010), Sarkisyanz (1965), Scott (1882), Spiro (1970) and Tun Myint (2014).
[4] Walton, 2017, p. 3.

about the military's brutal campaign against the Rohingya, the majority did not seem to believe the propaganda campaign against the Rohingya launched by Nay Pyi Taw through Facebook and social media in Myanmar. Whether the 2021 political crisis in Myanmar has significantly altered the majority of Myanmar citizens' views on the Rohingya and the Myanmar military—and how responses to the crisis will contribute to realizing a new inclusive society—is an important question. Do most Myanmar citizens unanimously view the military dictatorship as a common threat to realizing an inclusive society and thus a threat to peace in Myanmar? The emerging evidence and the unified determination among different groups and generations of democracy protesters against the 1 February 2021 military coup suggests an affirmative answer to this question.

Facebook Campaign Against Rohingya

When technology and ideology are deployed skillfully in public media campaigns on today's social media platforms, a democracy can either thrive or suffer from the attendant rise of factual and/or fake information. Myanmar's nominal transition to democracy from 2010 to 2020 occurred during the high point of global communication technological transformation. The Myanmar Tatmadaw, which learned its engineering and technological skills from Russia in order to wage cyber warfare, deployed the Russian model in dealing with open media. Using Facebook, the most popular social media platform in Myanmar, the Tatmadaw and its enablers deployed fake information in a far-reaching campaign. Wai Moe's article and Aiden Moe's article expertly investigate and report findings on the deployment of fake news about the Rohingya crisis. Among other things, they found that 700 military personnel devoted to the Cyberwarfare Department monitor all social media; these findings reveal how the Tatmadaw fabricates fake news against the Rohingya to gain supporters in the Myanmar Facebook world. Their articles are central to this issue as they are independent research papers about the Rohingya crisis exposing how the Myanmar

Tatmadaw deploys social media to justify and support its actions.

At the same time, skillful Myanmar Facebook users, citizen journalists, and local conventional journalists are shedding light on the power of social media in democracy during the protests against the 2021 coup in Myanmar. This movement was led early by Generation Z and illustrates what one might call the "digital democracy movement," an unprecedented dynamic in world history. The creativity, diversity, scale, and reach of the democracy movement throughout Myanmar is inspiring. The daily live feed on Facebook, Twitter, and TikTok that allows for the intermingling of information about Myanmar local protests, crackdowns, virtual global protests, fundraising events, and Zoom webinars on political issues all illustrate social media's power in creating an open and inclusive society.

The Transition from Monocentric History to Inclusive Society

The 1988 democracy movement provided a political platform for Aung San Suu Kyi. She admirably and symbolically led the movement with steadfast determination to transition Myanmar to a democracy before the 1 February 2021 coup. She gained an international reputation as a champion of human rights and freedom. The Saint-like image of Aung San Suu Kyi throughout the 1990s and 2000s as promoted by the mainstream Western media ended with her silence on the Rohingya crisis. As she walks through Myanmar's history, on the one hand as the champion of democracy and on the other hand as a state leader (as she defined herself and her role in the Hague speech), it is a reminder that Myanmar's own contradiction between its past and its present deserves careful interpretation.

Michael Charney's article provides an insightful rendition of Myanmar's postcolonial history and urges scholars to decolonize Myanmar's history to embrace a more inclusive framework for historical analysis. Charney investigates the historical context of Myanmar concerning the Rohingya crisis and issues a

pointed critique. He argues for freeing Myanmar history and historical analysis from colonial impositions. Only then can Myanmar rethink the inclusive framework in its intellectual interpretation. Charney writes, “Regardless of what solution is found to the present crisis, Rakhine will continue to be subject to genocidal conditions and there will be further episodes of murder and flight. This goes beyond the need to abandon the citizenship laws and the Taingyintha paradigm; Myanmar needs to radically reinvent itself on a new basis, if it is to end its continued problems not just with the Rohingya, but with all of its ethnic minorities”. Charney argues this new basis is a new intellectual understanding of Myanmar's genuine but neglected ethnic histories that were systematically ignored or incompletely examined in existing scholarship.

Through its articles this special issue collectively presents shreds of evidence for the need to decolonize the analysis of Myanmar's political development, not only from the British imposition on Myanmar's history, but also to deconstruct the Eurocentric imagination of a state that validates the majority's position and the winner's narratives in Myanmar and beyond.

References

Advisory Commission on Rakhine State. (2017). *Towards a peaceful, fair and prosperous future for the people of Rakhine: Final Report of the Advisory Commission on Rakhine State*. https://www.rakhinecommission.org/the-final-report/

Asrar, S. (2017, October 28). Rohingya crisis explained in maps. *Al Jazeera*. https://www.aljazeera.com/news/2017/10/28/rohingya-crisis-explained-in-maps

Mya Maung. (1964). Cultural Value and Economic Change in Burma. *Asian Survey*, *4*(3), 757-764. https://doi.org/10.2307/3023563

Rozenberg, G. (2010). *Renunciation and Power: The Quest for Sainthood in Contemporary Burma* (translated J.L. Hackett).

Yale University Press. https://cseas.yale.edu/monograph-59

Sarkisyanz, E. (1965). *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*. Martinus Nijhoff. https://doi.org/10.1007/978-94-017-6283-0

Shway Yoe. (1882). *The Burman: His Life and Notions*. Macmillan and Co. https://www.burmalibrary.org/en/the-burman-his-life-and-notions

Spiro, M. E. (1970). *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. University of California Press. https://www.ucpress.edu/book/9780520046726/buddhism-and-society

Tun Myint. (2014). Buddhist Political Thought. In M.T. Gibbons, D. Coole, E. Ellis, & K. Ferguson (Eds.), *The Encyclopedia of Political Thought*. Wiley-Blackwell. https://www.wiley.com/en-us/The+Encyclopedia+of+Political+Thought-p-9781405191296

Walton, M. J. (2017). *Buddhism, Politics and Political Thought in Myanmar*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781316659144

gegen die
gerade
bego

Militarization in Northern Rakhine State: How, Who and Why

Wai Moe

Abstract

This article discusses the violence against Rohingya people in northern Rakhine State in 2017, contextualizing the premeditated campaign by outlining the region's militarization and the Tatmadaw's entrenched warfare practices. It attempts to shed light on the five commanding officers most responsible for the pogrom and also explains the role that soldiers' education at Tatmadaw institutions plays in shaping the thinking and culture of regular soldiers. Not only are soldiers indoctrinated with Buddhist Bamar nationalism, but a select few are also increasingly educated in advanced information warfare techniques from foreign countries. While the Tatmadaw's propaganda department has existed for seventy years, the effective use of hate speech and misinformation by the Tatmadaw increased exponentially following the National League for Democracy's by-election win in 2012, contributing to the national context behind the man-made ethnic cleansing disaster in 2017.

စာတမ်းအကျဉ်း

ယခု စာတမ်းတွင် ၂၀၁၇ ခုနှစ်အတွင်း ဒေသတွင်းရှိစစ်ဆောင်သွပ် သွင်းမှုများနှင့် တပ်မတော်၏ အသားကျနေပြီဖြစ်သည့် စစ်ရေးဆိုင်ရာ အလေ့အကျင့်များကို အနှစ်ချုပ်ဖော်ပြခြင်း အားဖြင့်ရည်ရွယ်ချက်ရှိရှိကြံရွယ်ထားသည့် စစ်ဆင်ရေး အခြေအနေများကို ပုံပေါ်လာစေကာ ရခိုင်ပြည်နယ်မြောက်ပိုင်းရှိ ရိုဟင်ဂျာလူမျိုးများအပေါ်အကြမ်းဖက်မှုများကျူးလွန်ခဲ့ပုံကို ဆွေးနွေးတင်ပြထားပါသည်။ ဤစာတမ်းတွင် စစ်ဆင်ရေးပြု လုပ်ရာတွင်တာဝန်အရှိဆုံးပုဂ္ဂိုလ်များဖြစ်သည့်

အမိန့်ပေးသူ အဆင့်မြင့်အရာရှိငါးဦးကိုမီးမောင်းထိုးပြသကာ တပ်မတော် အင်စတီကျူးရှင်းများရှိ စစ်သားများ၏ပညာရေး အခန်းကဏ္ဍသည် သာမန်စစ်သားများ၏တွေးတောစဉ်းဆင်ခြင်နိုင်မှု နှင့် ယဉ်ကျေးမှုတို့ကို ပုံသွင်းရာတွင် အရေးပါကြောင်းကိုလည်း ရှင်းလင်းပြသထားပါသည်။ စစ်သားများသည် ဗမာလူမျိုးနှင့် ဗုဒ္ဓဘာသာအပေါ်အခြေခံသည့် အမျိုးသားရေးဝါဒကိုအစမွှရိုက်သွင်း ထားခံရရုံသာမက အထူးရွေးချယ်ခြင်းခံရသည့် စစ်သားအချို့မှာ စစ်ရေးနည်းပညာများ ဆိုင်ရာ အဆင့်မြင့်ပညာရပ်များကို နိုင်ငံခြား တိုင်းပြည်များ မှသင်ယူလာကြသည်ကိုလည်းတွေ့ရပါသည်။ တပ်မတော် ပြည်သူ့ဆက်ဆံရေးနှင့် စိတ်ဓါတ်စစ်ဆင်ရေးဌာနသည် နှစ်ခုနှစ်ဆယ်ကျော်ကြာတည်ရှိခဲ့ပြီး တပ်မတော်၏ အမုန်းစကားနှင့် သတင်းအမှားများဖြန့်ချီမှုသည် ၂၀၁၂ ခုနှစ်ကြားဖြတ်ရွေး ကောက်ပွဲ အတွင်း အမျိုးသားဒီမိုကရေစီအဖွဲ့ချုပ်ပါတီ (NLD) အနိုင်ရရှိခဲ့သည့် နောက်ပိုင်း တိုးမြင့်လာခဲ့ကာ ၂၀၁၇ ခုနှစ်အတွင်း လူသားများမှ ကျူးလွန်သည့် မျိုးနွယ်စုရှင်းလင်းရေး စစ်ရာဇဝတ်မှုကြီးအား ကျူးလွန်စေရန် ဖြစ်ပေါ်လာစေသည့် နိုင်ငံတော်အဆင့်နောက်ကွယ် အခြေအနေကိုများစွာအထောက်အပံ့ဖြစ်စေခဲ့ပါသည်။

Introduction

This article discusses how and why the military crisis in northern Rakhine State in 2017 unfolded as well as who was most directly responsible. Following attacks on 30 police and military installations in northern Rakhine State[1] on 25 August 2017 the Myanmar armed forces, or Tatmadaw, carried out aggressive military operations in civilian areas that were officially termed "clearance operations". Both the Government of Myanmar then headed by State Counselor Aung San Suu Kyi and the Tatmadaw alleged that the Arakan Rohingya Salvation Army (ARSA) bore responsibility for the attacks and declared it a "terrorist organization".[2] During the Tatmadaw's "clearance operations" in northern Rakhine State, thousands of Rohingya people were killed and 700,000 fled to neighboring Bangladesh according to the United Nations and Bangladesh officials.[3] The United Nations called the 2017 atrocities against the Rohingya a textbook example of ethnic cleansing and international human rights groups claimed it to be genocide.

There were four main contexts for the aggression and swiftness of the Tatmadaw's operation. The first was Myanmar's militarization in western Myanmar since the late 1990s, second was the Tatmadaw's reliance on its infamous "Four Cuts" counterinsurgency doctrine, third was the military leadership and command behind the Rohingya operations, and fourth was how the Tatmadaw used social media to create hate speech and disinformation against their political opponents and the Rohingya minority. This article runs through these contexts sequentially, first discussing militarization in Rakhine State in the 1990s, the kinds of troops and troop numbers deployed there, and then the events leading up to 2017. Following that, the 2017 deployments behind the "clearance operations" are described, focusing on the fact that mass deployments were premeditated weeks before

[1] According to Myanmar government and military state media announcements (Myanmar News Agency).
[2] Myanmar Anti-Terrorism Central Committee, 2017.
[3] Safi, 2007.

the attacks. The Tatmadaw's methods are then detailed with a discussion of the infamous "Four Cuts" strategy. The article details five of the high-level Tatmadaw personnel behind the 2017 atrocities before concluding with a discussion of the Tatmadaw's information warfare practices.

Militarization and Key Rakhine State Events in the 1990s

Since Rakhine State neighbors Bangladesh and the Bay of Bengal and is of economic and geopolitical interest to China, it is a very important military strategic zone. Before the 1990s, the Tatmadaw did not mobilize troops often in Rakhine State. Back then, the region hosted only offices of the Western Regional Military Command (RMC) and the Danyawaddy Navy Command. But the Myanmar military junta's[4] program to modernize its military throughout the 1990s saw Tatmadaw troops more than double in Rakhine State.

Military operation commands (MOCs) were introduced to the Tatmadaw in the 1990s. A MOC is the same as a Light Infantry Division (LID) and is also composed of ten battalions. It is commanded by brigadier general or colonel ranking officers. The Tatmadaw established three MOCs in Rakhine State: the MOC-15 in Buthidaung Township, the MOC-9 in Kyauktaw Township, and the MOC-5 in Toungup Township.[5] The Tatmadaw also created a regional operation command (ROC) in Sittwe Town, the capital of the state, after the Western RMC was moved to Ann Township in the mid-1990s. ROCs are subregional military commands. They control four infantry battalions and are commanded by a brigadier general.

[4] Following decades of military and one-party rule, a new military junta ruled Myanmar from 1988 to 2011, known as the State Law and Order Restoration Council from 1988 to 2007 and then the State Peace and Development Council from 2007 to 2011.
[5] Maung Aung Myoe, 2009, p. 80.

The Rohingya crisis in 1992/93 was related to the Myanmar military regime expanding its troops along the Burmese-Bangladeshi border in northern Rakhine State. At that time, between 210,000 and 250,000 Rohingya refugees[6] from Maungdaw and Buthitaung townships fled to Bangladesh when army commands were set up in the area.[7] During that operation, there were claims of rape, torture, summary killings, confiscation and destruction of homes, property and mosques, physical abuse, religious persecution, and forced labor by the armed forces.[8]

General Khin Nyunt,[9] the then-third ranking general and military intelligence chief of the military junta, designated a project to create non-Muslim villages in northern Rakhine State under the title of border development. Hundreds of prisoners including criminals were granted amnesty if they chose to live in northern Rakhine State. The state provided them with two cows, a bicycle and other sundries for setting up their new lives there. Some who were resettled to northern Rakhine State went back to their original homes, as they felt they could not live there.

Another controversial event during the Rohingya crisis in the 1990s was giving birth control doses to women in the Rohingya community. Under the command of General Win Myint, the commander of the Western RMC, military medical units injected birth control drugs into Rohingya women without their acknowledgement or consent. For running this birth control operation, Win Myint gained favor from the junta head Senior General Than Shwe. He was made one of the top generals in Myanmar when Than Shwe appointed him as secretary-3 of the military junta as well as the head of the powerful military firm, the

---

[6] UNHCR, 1992.

[7] Former government officials, personal communications, 2017.

[8] See reports released by Amnesty International from that time, available at https://www.amnesty.org/en/latest/research/page/2/?qlocation=1821&sort=date-asc.

[9] General Khin Nyunt was powerful from 1988 to 2007 when he and his military intelligence officers were purged from the junta.

Union of Myanmar Economic Holdings Ltd. General Win Myint was later dismissed for corruption in 2003.

Troops and Troop Numbers in Rakhine State

Since the establishment of the military commands in Rakhine State in the 1990s, the Tatmadaw gradually deployed approximately 46 infantry battalions in Rakhine State, excluding navy personnel and border police force. Sixteen infantry battalions are under the Western RMC including four battalions under the ROC in Sittwe Township while thirty infantry battalions are from three other MOCs.

Although a standard military infantry battalion is supposed to have 778 troops, observers of the Myanmar military reported to the author that battalions have far fewer troops than 778 and there are presently only around 250 troops within a battalion.[10] By this logic, Rakhine State hosts more than 11,000 fully armed troops and at least 81 military officers at lieutenant colonel rank and above. Apart from army troops, Myanmar also deploys at least three “Combat Police Battalions” (CPBs) in Rakhine State. Police forces serve under the military according to the military’s 2008 constitution. Police battalion No. 12 is based in Sittwe Township and Nos. 2 and 13 are in Maungdaw and Buthidaung townships. Since a combat police battalion is formed with 400 police personnel, at least 1,200 individual police are deployed in the region. A police operation command in Sittwe Township headed by a police colonel oversees the three CPBs[11] and a police brigadier general ranking officer is commander of all police forces in Rakhine State. CPB police forces are formed and trained more like military troops than as regular police. Military operations in northern Rakhine State since the 1990s have had CPBs deployed alongside Tatmadaw troops.[12]

---

[10] Military observers, personal communications, 2017.
[11] Information obtained from official documents on police structure in Rakhine State.
[12] A former senior military officer, personal communication, 2017.

Militarization and Events Leading up to August 2017

After the 1992 Rohingya exodus to Bangladesh, sectarian conflict in northern Rakhine State was relatively quiet until May/June 2012. Overall, Rakhine Buddhists and Rohingya Muslims lived and traded together peacefully. The situation dramatically changed in late May and early June 2012. Brutal sectarian violence struck northern Rakhine State following the rape and murder case of a Rakhine woman allegedly committed by three Muslim men. The initial violence killed at least 300 and displaced hundreds of thousands of people. At that time, ex-General Thein Sein's[13] government mostly used CPBs backed by the army to control the situation and the transitional government was seeking legitimacy at home and abroad following the 2010 election. In other words, the Thein Sein government only used Rakhine State-based CPBs and 46 army battalions to contain the violence in the region. The government did not use extra troops based outside of Rakhine State.

The situation of northern Rakhine State worsened when Myanmar security forces responded to the unknown attackers who attacked three border police posts in Maungdaw and Rathedaung townships on 10 October 2016. On the following day, the Tatmadaw launched "clearance operations" in Maungdaw, Buthidaung and Rathedaung townships, which triggered 80,000 Rohingya Muslims to flee to neighboring Bangladesh. In addition, summary executions, civilian casualties, and burning of villages were reported.[14]

Although the government and the military announced Rohingya militants were responsible for the attacks on police posts, some Rohingya community leaders said it might have been revenge from drug gangs on the Myanmar-Bangladeshi border as 40 million methamphetamine pills were seized[15] by the Bangladeshi police in 2017 alone. During an interview in an IDP camp

---

[13] Former General Thein Sein was President of Myanmar 2011-2016. He was also chairman of the military proxy party the USDP.

[14] Wai Moe, 2016.

[15] Ahmed & Liton, 2018.

in November 2016, the late Rohingya community leader and former political prisoner, U Kyaw Hla Aung, said he had learned the attacks on police posts there were not related to the Rohingya resistance movement.[16] This alternative narrative was repeated by other Rohingya community leaders.

The Advisory Commission on Rakhine State led by former UN Secretary-General Kofi Annan also noted escalating drug issues in their 2017 report stating: "Drug trafficking through Rakhine – typically following the route from eastern Myanmar, via Maungdaw and Buthidaung, to Cox's Bazar in Bangladesh – seems to have increased significantly in recent years".[17] The commission report also stated that the drug trade in northern Rakhine State funded non-state armed groups such as the Arakan Army (AA) and ARSA and Myanmar government officials were also alleged to be involved. AA officials denied involvement in the drug trade in interviews with newspapers prior to the Commission's report.[18]

Like the 2012 operations, the 2016 military operations were not as large as the 2017 operations, with less militarization and no extra LIDs brought to Rakhine State.

Military Deployments in Northern Rakhine State in August 2017

Myanmar's largest military operation in Northern Rakhine State in decades started following the killing of ethnic Mro[19] villagers in the Mayu mountains area in early August 2017. State-owned media reported that Myanmar troops had discovered six bodies: "The villagers, all members of the Mro-Arakan ethnic groups, had been killed with machetes and gunshots by violent attackers,"[20] and the incident was soon reported by private Burmese

[16] U Kyaw Hla Aung, personal communication, November 2016.
[17] Advisory Commission on Rakhine State, 2017.
[18] Ye Mon, 2016.
[19] Mro is one of the ethnic groups identified by the government in Rakhine and Chin states.
[20] Six villagers killed, 2017.

media, with photographs. Many Burmese shared the reports on social media, particularly Facebook, and public outrage escalated within a few days.

At that time, the commander-in-chief of Myanmar's armed forces, Senior General Min Aung Hlaing, was in Japan for an official visit. On his return, Min Aung Hlaing prepared for "clearance operations" in northern Rakhine State and held a meeting with leaders of the Arakan National Party (ANP)[21] including Dr Aye Maung[22] on 9 August in Nay Pyi Taw. General Min Aung Hlaing's Facebook page posted a short note on the meeting stating it was to discuss cooperation for the sake of "tranquility and development" in Rakhine State.[23] After the meeting, Aye Maung told reporters: "We planned to submit a proposal to the Lower House and Upper House regarding the security situation of Rakhine State. But the parliament rejected our initial proposal. So, we decided to approach the Tatmadaw. We accept the security management of the military".

General Min Aung Hlaing elaborated with Rakhine politicians on the details of security operations in Rakhine State at the meeting, according to Aye Maung.[24] Although General Min Aung Hlaing held the meeting with Rakhine politicians, the military chief did not meet with Aung San Suu Kyi, the de facto head of state and government, to brief them on the upcoming military operations in Rakhine State. Instead, he used two key liaisons between himself and Aung San Suu Kyi: the deputy commander-

---

[21] The ANP was formed from a merger between the Rakhine Nationalities Development Party (RNDP) and the Arakan League for Democracy (ALD) in 2015. The RNDP formed by Rakhine nationalists won many constituencies in the 2010 elections and the ALD was the biggest political party in Rakhine State during the 1990 elections. The ANP is extremely electorally popular in Rakhine State.

[22] Aye Maung is a controversial Rakhine nationalist and member of parliament who once said he would throw Rohingya Muslims into the Bay of Bengal.

[23] General Min Aung Hlaing's official page was removed by Facebook in August 2018 after Mark Zuckerberg testified about hate speech against the Rohingya population on the social media platform at the US Senate in April.

[24] Ye Mon, 2017.

in-chief of the armed forces, Vice Senior General Soe Win and Defense Minister Lieutenant General Sein Win[25] to "inform" her on the planned operations.[26]

When asked about the meeting between the State Counselor and the liaison generals, Aung San Suu Kyi's spokesman Zaw Htay told a Burmese media outlet that the meeting was about "labeling" the ARSA "a terrorist organization". [27] Following that meeting with the liaison generals, on 11 August the State Counselor's office released a statement noting 59 people, reportedly village authorities or those who worked with authorities, had been killed and 33 missing in northern Rakhine State in August 2017. The statement also confirmed the government's approval for militarization in the area and granted special powers to the military in operations against "extremists". Myanmar's State Counselor's Office issued a statement saying:

> To protect the innocent civilians, security enforcement will be in the region...the Government is working together with Tatmadaw security forces to quell these stepped up terrorist acts including the issuance of a Section 144[28] curfew in necessary areas in order to establish and maintain peace, stability and security in the region.[29]

According to reports and photos in the Burmese language media and on Facebook of military accounts and pages, the Tatmadaw

---

[25] General Sein Win has been the minister of defense since August 2015. He was reportedly set to retire in 2017, but there has been no official announcement yet.

[26] Diplomats and other officials, personal communications, 2017.

[27] Zaw Htay is a former major ranking military officer. He has served as spokesman for both Aung San Suu Kyi and Thein Sein. He was also director-general of the State Counselor Office.

[28] Section 144 of the Criminal Procedure Code is not martial law. Myanmar's colonial era Penal Code states "whoever, being armed with any deadly weapon, or with anything which used as a weapon of offence, is likely to cause death, is a member of an unlawful assembly, shall be punished with imprisonment of their description for a term which may extend to two years, or with fine, or with both".

[29] Myanmar State Counselor's Office, 2017.

sent troops from two LIDs to western Myanmar on 10 August 2017, the day following General Min Aung Hlaing's meeting with the ANP. Military observers noted troops were deployed by airlift, considered unusual as the Tatmadaw conventionally uses road convoys for troop mobilizations. Officials and those related to military members in Sittwe Township posted photos on Facebook of fully equipped LID 33 infantry troops landing at Sittwe Airport.[30] The LID 33 was then airlifted further west and six battalions under two tactical operation commands of the LID 99[31] were sent over by navy vessels.[32] International TV network and line agencies reported massive troop deployments in early August 2017.[33]

LID troops were deployed in Maungdaw, Buthidaung, Rathedaung, and Kyauktaw townships in Rakhine State and to Paletwa Township in Chin State. By 11 August, more than 70 battalions had been deployed to Rakhine State – 16 battalions under the Western RMC in Ann Township and the ROC in Sittwe Township, 10 battalions from the MOC-5 headquarters in Toungup Township, 10 battalions under the MOC-9 headquarters in Kyauktaw Township, 10 battalions from the MOC-15 headquarters in Buthidaung Township, four battalions from the ROC in Pyay Township, four battalions from the South-West RMC headquarters in Pathein Township, the No. 274 Light Field Artillery Battalion and Nos. 9 and 818 Signal Battalions. These deployments were in addition to at least three navy vessels deployed along the coast of northern Rakhine State at that time. The likely reason for deploying navy vessels in addition to ground troops was the Tatmadaw's Army, Navy, Air Force coordination strategy

[30] The LID 33 headquarters is near Mandalay. The LID 33 has been involved in military offensives in Northern Shan and Kachin states. It is notorious for human rights violations.
[31] The LID 99 headquarters is in the military town of Meiktila. It has also been involved in offensives in Kachin and Northern Shan states in recent years and is infamous for human rights violations.
[32] Military observers, personal communications, 2019.
[33] Agence France-Presse, 2017.

and the Tatmadaw's deployment of so many troops early in August 2017 shows it was preparing for "clearance operations" weeks before 25 August 2017.

The Four Cuts Strategy

The Tatmadaw's use of the Four Cuts strategy has its root in Myanmar's long enduring history of wars against ethnic insurgencies. Shortly after Myanmar's independence in 1948 and throughout the 1970s and 1980s, the Tatmadaw faced powerful insurgencies across the country. In the Tatmadaw's propaganda, it proudly says it survived and saved the country despite being a so-called "Yangon government".[34]

Although the Four Cuts strategy is now best known for its use in Myanmar, the Tatmadaw first adopted the notorious tactic from the British who pioneered it during counterinsurgency operations in Malaysia from 1949 to 1960. At that time, the British army fought against Malay communist guerrillas.[35] The Four Cuts strategy refers to terminating and controlling insurgents' resources such as food, finance, manpower/recruitment and information. Forced relocation and control of freedom of movement is also a part of the Four Cuts strategy.

The Tatmadaw started using the Four Cuts effectively during the 1970s-80s campaigns against Burmese communist guerrillas and Karen ethnic rebels in the Bago Region mountain ranges under General Ne Win's Burma Socialist Programme Party regime. Two well-known commanders, General Tun Yi and General Than Tin, were leading proponents and developers of the Burma Four Cuts strategy. By classifying pro-insurgent areas as white, brown, or black, the Tatmadaw zoned territory and practiced the strategy in the Bago Mountains. The counterinsurgency operation was named Alin Yaung or "the light". Hundreds

---

[34] The so-called "Yangon government" refers to the situation in the 1950s. At that time, Burma's government faced massive multiple rebellions across the country and the government and Tatmadaw only controlled mainly Yangon areas.

[35] Komer, 1972.

of thousands of people in offensive areas were believed to be affected during the Alin Yaung operation.

Both the Four Cuts strategy and the Alin Yaung operation are in textbooks taught from and used at Myanmar military schools. According to a textbook titled "Subject of the Rooting Up Insurgency" used as a part of the curriculum of the General Staff College,[36] the Four Cuts strategy was successfully practiced during the Alin Yaung operation. The Four Cuts' strategy includes cutting off insurgents from supplies, finance, communication, and recruitment, with the text clearly stating, "executing insurgents."[37] The current military leadership, including commander-in-chief General Min Aung Hlaing, learned the Four Cuts strategy with its execution paradigm before they even became a colonel.

Meanwhile, Min Aung Hlaing told US Secretary of State Rex Tillerson in Nay Pyi Taw on 15 November 2017 that the Rohingya exodus became so large because family members of "terrorists" fled, denying that the more than 600,000 Rohingya refugees were innocent civilians: "ARSA extremist Bengali terrorists were not successful in attacking security outposts, and they fled to Bangladesh for fear of retribution from the security troops. As the terrorist took their families together with them, the number of people who fled became large."[38]

It seems the Four Cuts strategy in northern Rakhine State in 2017 targeted the entire Rohingya community by branding them terrorists and associates of terrorists. This tactic drives out people and destroys the rest of the community and villages in operation areas in order to prevent insurgency and to prevent them from returning. A critical question is whether displacing more than 600,000 Rohingya since August 2017 (and more than

[36] The General Staff College is one of Myanmar's military graduate schools for tactical officer candidates of colonel rank.
[37] According to a copy of the textbook shown to the author by a military officer.
[38] Posted on Senior General Min Aung Hlaing's Facebook page on 15 November, 2017 and subsequently removed by Facebook.

800,000 since October 2016) to Bangladesh is part of a policy to decrease the Rohingya population by 40/50 percent in the area.

During my interviews, a military observer who spoke on condition of anonymity said: "The tactics in Rakhine operations aim: 1) to make it empty by clearance operations, as part of the Four Cuts; 2) to deploy more troops in the areas for security reasons and to fence the area off to prevent the flow of people from Bangladesh; 3) to create more land for the resettlement of native Rakhine people in the name of development and so on— especially to balance the ratio of population at least 40 percent of Rakhine and 60 percent of Rohingya; 4) to accept back the fleeing refugees under the scrutinizing process of the 1982 citizenship law; and 5) to show the international community that they are very cooperative".[39] The "clearance operation" achieved some of these aims, especially one, two and three.

There was also acknowledgement in 2017 from a senior government official of the dramatic population decreases in the area. The spokesman of the State Counselor's office, Zaw Htay, admitted during a press briefing in Nay Pyi Taw in the second week of September 2017 that 176 out of 471 villages in northern Rakhine State targeted by the military's "clearance operations" were now empty and 36 others were abandoned,[40] although the government information committee previously denied the United Nations' allegation that approximately 40 percent of Rohingya villages were burned down in the area.

In fact, driving off or containing the Rohingya population has been an agenda of extreme nationalists for years. Aye Maung said in July 2012 amid sectarian violence:

> We have been asking for thorough verification in accordance with the 1982 Myanmar Citizen Law and to have the people who illegally came into our country stay in refugee camps. Just like refugees in other countries, feed them with the UNHRC's support and there'll be third countries

[39] Military observer, personal communication, 2017.
[40] Holmes et al., 2017.

> who sympathize with them and are willing to provide them with citizenship in their countries.[41]

The above sentiment was echoed by Senior General Min Aung Hlaing who talked about "local ethnics" (non-Muslim) resettling northern Rakhine State when he visited Maungdaw Township in September 2017:

> It is necessary for local ethnics not to abandon their places and villages and return there without fail. The Tatmadaw will prioritize their security. The Union government and the state government will be advised with regard to the resettlement of villages. The current population ratio of local ethnics to Bengalis is totally reversed compared with that of the past. Regarding possession of businesses, Bengalis were previously hired workers when native people owned the businesses. But due to various reasons, they have become owners now. Therefore, it is required to consider the long term by taking lesson from this.[42]

Another point in the Four Cuts strategy in counterinsurgency operations such as those in northern Rakhine State is the "People's War" strategy.[43] A Tatmadaw academy textbook clearly states the People's War means "people themselves defend, terminate and execute insurgents"[44]. People's War means using paramilitary forces to terminate insurgents and their supporters alongside regular troops. But there are no guidelines or rules of engagement for paramilitaries in operation areas. People's

---

[41] Nang Mya Nadi & Aye Nai, 2012.

[42] Posted on Senior General Min Aung Hlaing's Facebook page and subsequently removed by Facebook.

[43] Sighted in *The Brief History of Myanmar and Tatmadaw's Role from 1948 to 1988*, published by the Myanmar military, in Burmese.

[44] According to a military textbook seen by the author. The military textbooks in Myanmar are highly classified and not available publicly.

War could cause human rights violations and atrocities in northern Rakhine State and other operational areas, providing a layer of protection or tactical excuse for the Tatmadaw. A military source told the author many atrocities and villages burnings in 2017 were committed by ethnic Rakhine villagers who went to Rohingya villages with security forces. The source also emphasized that the paramilitaries "were difficult to control during the operations there."[45]

The Médecins Sans Frontières (MSF) or Doctors without Borders announced on 12 December 2017 that based on six surveys in Rohingya refugee camps in Bangladesh at least 9,000 Rohingya people died within the month of 25 August to 24 September. Of these, 6,700 were killed during violence and 730 were children.[46] At the time of writing, the Myanmar government and Tatmadaw had not responded to the MSF's statement. But the office of the Tatmadaw commander-in-chief announced on December 18, 2017 that a mass grave was found in Indin village of Maungdaw Township, saying "the security forces were ordered to follow 'rules of engagement' and anyone found breaking the rules of engagement will have action taken against them according to the rule of law and if security forces were involved in the incident, they would be prosecuted by law."[47] However, up to the end of 2017, Myanmar still did not allow any independent investigation and international investigators were not allowed to travel to northern Rakhine State. This makes it hard to evaluate whether the security forces followed the rules of engagement emphasized in the military's 18 December statement.

Backgrounds of the Commander-in-Chief and the Commanding Line

Although more than a dozen military officers at colonel ranking and above were involved in the military operations in northern

---

[45] Military source, personal communication, 2017.

[46] Medecins Sans Frontieres, 2017.

[47] Statement posted on the Facebook page of the office of the commander-in-chief of the Tatmadaw. Facebook removed the page in August 2018.

Rakhine State,[48] Burmese military sources expressed to the author that it was "General Min Aung Hlaing's War" and that he was the person who ordered the "clearance operations".[49] It is possible Min Aung Hlaing was considering his political ambitions when he did so; he is also reported to be superstitious and regularly visits fortunetellers like other military officers.[50]

Min Aung Hlaing was born in Dawei, Tanintharyi Division in southern Myanmar, but grew up in Yangon and went to a downtown high school. After graduating from school, he briefly studied law at Yangon University, then joined the Defense Services Academy (DSA) in Pyin Oo Lwin in 1974, graduating in 1977 in cohort 19. As a low-ranking military officer, he first served in Mon State. He became commander of the LID 44 headquartered in Thaton Township, Mon State in 2001.[51]

However, the general is no stranger to Rakhine State. After his posting at the LID 44, he was promoted to commander of the Western RMC in 2004.[52] He was also chairman of the Rakhine State Peace and Development Council. After two years he was shuffled to command the Triangle RMC in Kengtung, Eastern Shan State in 2006.[53] He was then promoted to chief of the Bureau of Special Operations (BSO)-2 overseeing operations under the military's northeastern Regional, Eastern and Triangle commands in Shan and Kayah states.

---

[48] Tay Za is the Tatmadaw's Officer Training School for non-graduated young men. Commanders involved include Western RMC's commander, Major-General Maung Maung Soe, from DSA intake 27, the Southwestern RMC's commander, Major-General Tay Za Kyaw of officer training school intake 73, Commander of the Sittwe ROC Brigadier-General Hla Myint Soe, Brigadier-General Myint Aung, graduate of Tay Za 11, LID 33 Commander Brigadier-General Aung Aung, LID 99 Commander Brigadier-General Khin Hlaing who graduated from Tay Za 17, Brigadier-General Khin Maung Soe, commander of the MOC-15; Colonel Aung Aung of Tay Za 19, commander of MOC-9; and Brig-General Aung Zayar of Tay Za 22, commander of MOC-5.

[49] Military sources, personal communications, 2017.

[50] Wai Moe, 2014.

[51] The Daily Eleven's interview with Min Aung Hlaing in 2015, no link available.

[52] There will be three gateways, 2004.

[53] Funds for treatment, 2006.

General Min Aung Hlaing was low profile before he was appointed chief of BSO-2. He became a well-known figure in the media following a Tatmadaw snap offensive overrunning the Myanmar National Democratic Alliance Army (MNDAA) at the Sino-Burmese border town of Laogai (Laukkaing Town) in August 2009. The Tatmadaw troops easily took Laogai in only three days. There was looting and as many as 37,000 Kokang-Chinese refugees fled to the Chinese border area.[54] As chief of BSO-2, Min Aung Hlaing oversaw the success and received the favor of top junta generals Than Shwe and Maung Aye. A year later, he was promoted to joint chief of staff of the armed forces, considered the third-highest post in the Tatmadaw. During the junta's transfer of power to Thein Sein's Union Solidarity and Development Party (USDP) government when Than Shwe officially stepped down at the end of March 2011, Min Aung Hlaing was named commander-in-chief of Myanmar's armed forces.[55]

With backing from the retired Than Shwe,[56] General Min Aung Hlaing created an iron grip on the Tatmadaw. He sacked or forced to retire at least four high ranking generals from DSA cohort 22: Lieutenant General Kyaw Pyoe, Lieutenant General Tin Ngwe, Major General Tun Than and Major General Hla Myint Shwe, who reportedly challenged him.[57] In mid-2017, General Kyaw Pyoe may have attempted to sue General Min Aung Hlaing for sacking him in 2011.

Min Aung Hlaing went on to move his confidants into key positions in the military such as deputy chief of military intelligence and general secretary of Union of Myanmar Economic Holdings Ltd. Since Myanmar's retirement age for government staff was sixty at that time, most of his contemporary generals were already out of military uniform, and most contemporary

---

[54] Over 30 gov't soldiers killed, 2009.
[55] Wai Moe, 2011.
[56] Military sources in 2017 said Min Aung Hlaing still visited Than Shwe regularly and reportedly listened to advice from the old general (personal communications, 2017).
[57] Another Military General, 2011.

Tatmadaw commanders are at least ten years younger than Min Aung Hlaing.

Min Aung Hlaing tried to rebuild the Tatmadaw's public image as a national guardian at home, and as a reformer abroad, traveling to capitals in Europe and Asia. While in Brussels in November 2016, a symbolic location for western democracy, he addressed a speech to military representatives from the European Union and defended the military's role in Myanmar's politics.[58] He has also showed his public support for the Bama Buddhist nationalist movement, visiting extreme nationalist Buddhist monks including the controversial Ashin Wirathu[59] and offering donations to them. He also attended the ceremony marking the 100th anniversary of the death of King Thibaw's[60] family in Ratnagiri, India in 2016. It was unusual that a military chief attended an event of the former Burmese monarchy. He was seen there with the chairman of the State Sangha Committee Bamo Abbot Bhaddanta Kumara and Vice President ex-Lieutenant General Myint Swe.[61] Shortly after his trip to India, he went to meet a well-known nationalist monk Sitagu Abbot Ashin Nyanisara.

Min Aung Hlaing is married to Daw Kyu Kyu Hla who is an ethnic Rakhine from southern Rakhine State. His son is owner of the Yangon Gallery and Aung Myint Mo Insurance Company. Controversially, Myanmar military personnel have to buy insurance from the Aung Myint Mo Company. The company is alleged to be involved in arms brokering for the Tatmadaw, helping purchase aircrafts from Pakistan and other strategic arms from former Soviet countries and Israel. The business community in Yangon guessed Min Aung Hlaing's family wealth was worth $800 million in 2017.[62]

---

[58] Unspecified article in *the Global New Light of Myanmar*, November 6, 2016.

[59] Wirathu is an extreme Buddhist monk from Mandalay who makes public anti-Muslim racist talks.

[60] King Thibaw (1859-1916) was the last king of the Konbaung Dynasty. He was overthrown by the British in 1885 and deported to India, where he died.

[61] Ceremony marking 100th anniversary, 2016.

[62] Military and business sources, personal communications, 2017.

Leading up to the 2017 atrocities in Rakhine State, then-State Counselor Daw Aung San Suu Kyi and commander-in-chief General Min Aung Hlaing's relationship was in question. During the first one and a half years of the National League for Democracy (NLD) government, there were no regular meetings between the two. Under Myanmar's current military constitution, there is a regular meeting point between the civilian and military leadership in what is known as the National Defense and Security Council (NDSC). The NLD government did not call an NDSC meeting up to 2017, unlike the previous USDP government which called NDSC meetings at least 200 times in five years.[63] The NLD leadership's reason for bypassing the NDSC is because the military chief has the power to appoint six out of the eleven members of the council while the elected civilian leader can only select five. However, a military source told the author that NDSC decisions were based on consensus rather than majority vote.[64]

There was an institutional dilemma for Aung San Suu Kyi calling a meeting with the military chief. Because Aung San Suu Kyi or the elected President[65] did not attend the NDSC, the general rebuffed her at other occasions. Min Aung Hlaing preferred to send his deputies when requested or when he wanted to brief/inform the State Counselor.[66] In the case of the August 2017 atrocities, Min Aung Hlaing deigned to directly inform the State Counselor, sending his deputies instead to request the government's approval for martial law in Rakhine State. The negotiation failed and Aung San Suu Kyi only reportedly agreed to a kind of special authority to the deployed military troops and for a declaration of Penal Code 144 and a curfew. Some military sources said the military had to use maximum force in the Rakhine State operation because the government only approved the special authority in Rakhine State for two weeks (but later

[63] According to several interviews with senior officials working with both the USDP and the NLD governments.
[64] Military source, personal communication, 2017.
[65] According to the military's 2008 constitution, the President has the authority to call a meeting with the commander-in-chief.
[66] Civilian and military sources, personal communications, 2017.

the government expanded the period of the special military power).[67]

Another tension between Aung San Suu Kyi and the military leadership was over her close relationship with General Shwe Mann. Although Shwe Mann is called a "traitor" by the military leadership,[68] Aung San Suu Kyi trusted him.[69] As a candidate for the USDP, Shwe Mann was defeated in the 2015 elections to the NLD party candidate in his native town, Pyu. But shortly after the NLD came to office, Suu Kyi appointed Shwe Mann as chief of the Parliament's Special Commission on Reviewing Laws. There was a rumor in Naypyidaw that Shwe Mann was a potential replacement for then-President Htin Kyaw if he resigned in 2017.

Apart from Min Aung Hlaing and according to Myanmar's military protocols, the deputy commander-in-chief, Vice Senior General Soe Win, the joint chief of staff General Mya Tun Oo, and the BSO-3 chief Lieutenant General Aung Kyaw Zaw were the ranking commanders that oversaw the "clearance operations" in Northern Rakhine State from the War Office in Nay Pyi Taw. Another key officer at the War Office during the atrocities against the Rohingya in 2017 is Lieutenant General (then-Brigadier General) Kyaw Swar Lin, the general staff officer at the commander-in-chief's office.

Vice Senior General Soe Win

General Soe Win graduated from DSA cohort 22 in 1980, starting at the military academy as a junior student when Min Aung Hlaing was a senior final year student. In his military career, as lieutenant colonel, he was tactical commander in the LID 88 that Than Shwe used to command in the early 1980s.[70] He was posted as commander of the LID 99 in Meiktila, Mandalay Region, was

[67] Military sources, personal communications, 2017.
[68] Military sources, personal communications, 2017.
[69] Former staff of Aung San Suu Kyi, personal communications, 2017.
[70] According to military documents seen by the author.

head of the officer training school in Bahtoo, Shan State and MOC-21[71] in Bahmo Township, Kachin State from 2004-2008.

The 2008/2009 time was when the Burmese military junta was pressuring all ethnic ceasefire groups to transform into Border Guard Forces (BGFs) under Tatmadaw command, which sparked new iterations of civil war, particularly along the Sino-Burmese border.[72] All the large ethnic armed groups such as the United Wa State Army rejected the military junta's pressure saying it was a plan to disarm them before a political solution was found in the country. Then-General Soe Win was promoted as the commander of the Northern RMC that confronts one of the biggest ethnic armed groups, the Kachin Independence Army.

Like Min Aung Hlaing and other junior generals, General Soe Win was promoted while older generals took off their uniform and prepared for the 2010 elections in the military shuffle in August 2010. Soe Win became chief of BSO-6 overseeing the capital Nay Pyi Taw and surrounding areas. In March 2011 he replaced General Maung Aye as deputy commander-in-chief. After the NLD took office in March 2016, Soe Win served as a key liaison between the State Counselor and the commander-in-chief until 2017.

General Mya Tun Oo

Currently the third-highest ranking general of the Tatmadaw, Mya Tun Oo is at least six years younger than Min Aung Hliang. He graduated from cohort 25 of the DSA. He was general staff officer-1 of Military Affairs Security, the renamed Military Intelligence unit, after the removal of General Khin Nyunt and his intelligence officers in October 2004. Mya Tun Oo was at that time a key negotiator with the Karen National Union (KNU), the oldest ethnic rebel group in Myanmar.[73] In February 2008, he was alleged to be a mastermind of the assassination of Pado

[71] Maung Aung Myoe, 2009, p. 213.
[72] Wai Moe, 2009.
[73] Shah Paung, 2006.

Mahn Sha Lan Pan, the then-general secretary of the KNU.[74] Later after the incident, he was promoted to commander of the LID 101 in Pakokku Township, central Myanmar, then to a commandant of the DSA in August 2010.

In late 2010, he became commander of the new Central-Eastern RMC in Kolam, Southern Shan State. During the military junta era, he was called a "golden boy" by senior generals tipping him to become a potential general. In 2012, he was appointed to three posts within the military: chief of staff of the army, chief of Military Affairs Security and chief of BSO-6. In August 2016, he became the joint chief of staff of the army, navy, and air force.

Lieutenant General Moe Myint Tun

General Moe Myint Tun was chief of staff-army when the Tatmadaw launched the "clearance operations" in western Myanmar in the summer of 2017. He was a key senior military officer in the commanding War Office, implementing the orders of the commander-in-chief and the deputy commander-in-chief.[75] As a lieutenant general, he was chief of BSO-5 in early 2017 and was promoted to chief of staff-army in May 2017, just three months before the "clearance operations",[76] becoming the youngest ever chief of staff-army. Before that he was promoted to commander of the Nay Pyi Taw RMC in 2015.[77] He graduated from intake 30 of the DSA and was favored by Senior General Min Aung Hlaing, being promoted after Min Aung Hlaing became military chief in 2011, with military observers tipping Moe Myint Tun as his possible successor.

Moe Myint Tun worked as a Staff Officer role during the 1988-2011 military junta period rather than commanding battle-

[74] Intelligence (April 2008), 2008.
[75] Maung Aung Myoe, 2009, p. 77.
[76] Moe Myint Tun, 2018.
[77] အငယ်ဆုံးတိုင်းမှူး စစ်ဦးစီးအရာရှိချုပ်ဖြစ်လာ၊ ၂၀၁၇။

fields. In this way, he became familiar with supreme commanders including former commander-in-chief General Than Shwe and the former deputy commander-in-chief, General Maung Aye, at the War Office. Like Min Aung Hlaing, Moe Myint Tun used to be personal staff officer to Maung Aye.[78] After the Rohingya operations, he was promoted to lieutenant general and after the coup on February 1, 2021, Min Aung Hlaing made him chairman of the powerful Myanmar trade council, now named the "Working Committee on Ensuring the Swift Flow of Trade and Goods".[79]

Lieutenant General Aung Kyaw Zaw

In the overall military structure, as the head of BSO-3 covering Rakhine and Chin states, Ayeyarwady and Bago regions and some parts of Karen State, Lieutenant General Aung Kyaw Zaw most directly oversaw the "clearance operations" in Northern Rakhine State. As a lieutenant colonel ranking officer and the general staff officer-1 of the LID 77,[80] Aung Kyaw Zaw was in Yangon Region during the crackdown on monks in September 2007 when dozens of protesters were believed to be killed by security forces. It seems it was a turning point for Aung Kyaw Zaw and other junior military officers as they were then noticed by senior generals and tipped for promotion.

After his post at LID 77, he was promoted to commander of the LID 33 in 2009. During his time at the LID 33, he achieved closer relations with General Min Aung Hlaing, especially as the LID 33 took part in the 2009 military offensive against the MNDAA in August 2009, described earlier. Aung Kyaw Zaw was promoted to commander of the Northeast RMC headquarters in

---

[78] Military source, personal communication, 2017. Min Aung Hlaing was the PSO to commander of Eastern RMC, General Maung Aye in Taunggyi, Shan State for two years. Moe Myint Tun was the PSO to deputy commander-in-chief General Maung Aye in 2005-2007.
[79] Myanmar News Agency, 2021.
[80] Acts Adopted, 2017.

Lashio Township, Northern Shan State in the August 2010 shuffle ahead of the election in November that year. During his time commanding the RMC, ceasefires broke down in northeast Myanmar and wars broke out along the Sino-Burmese border between the Tatmadaw and four armed groups representing the Kachin, Kokang, Ta'ang/Palaung and Rakhine ethnicities. There were reports of human rights violations in conflict zones[81] and martial law was imposed in the region.[82] This was his last legacy in the area before he was promoted to be one of the top generals. Alongside other regional military commanders, Lieutenant General Aung Kyaw Zaw was promoted to chief of BSO-3 overseeing areas including Rakhine State at the time.[83]

Lieutenant General Kyaw Swar Lin

During the "clearance operations" in 2017, Kyaw Swar Lin was the general staff officer (brigadier general)[84] at the office of the commander-in-chief. The general staff officer has to communicate between the commander-in-chief/deputy commanders-in-chief and the commanders in the field.[85] Shortly after the "clearance operations", he was promoted to major general rank and commander of a key region, the Central RMC, headquartered in Mandalay, in 2018. He graduated from DSA intake 35 and is said to be one of the rising stars among younger generals aged in their late 40s. Two years after his regional commander promotion, he was upgraded again to a higher position,[86] quartermaster general, and head of a military conglomerate, the Myanmar Economic Corporation Ltd.[87] Therefore, he became one of two

---

[81] One year on, no justice, 2016.
[82] Myanmar declares martial law, 2017.
[83] Military reshuffle, 2015.
[84] The general staff officer post at the War Office was upgraded from colonel to brigadier general rank in 1988 (Maung Aung Myoe, 2009, p. 73).
[85] Maung Aung Myoe, 2009.
[86] Htet Naing Zaw, 2020.
[87] Myanmar Economic Corporation is another military-managed economic organization. It is perhaps the most secretive business organization of the Tatmadaw (Maung Aung Myoe, 2009).

generals who had significant promotions in a single decade along with General Moe Myint Tun.

Social Media and Hate Speech in the Rohingya Atrocities

Facebook's CEO Mark Zuckerberg was called to give testimony at the United States Senate in April 2018 about issues that included the Tatmadaw's hate speech and disinformation with genocidal purpose against the Rohingya people. The Tatmadaw has a long history of psychological and propaganda warfare in Myanmar,[88] using psychological warfare in the 1950s to fight against insurgent groups, particularly the Communist Party of Burma, who were very good at counter-psychological warfare. The Tatmadaw's first Directorate of Education and Psychological Warfare was formed in 1950 with assistance from the United States' Central Intelligence Agency.[89] The main purpose was to counter the strong communist movement in rural and urban populations and foster a better relationship between the army and the public. Senior General Than Shwe is an expert in psychological warfare and all officers of the Tatmadaw have to learn psychological warfare tactics. A tactic of psychological warfare is to mix 25 percent of 'accurate' information with 75 percent of 'inaccurate' information.[90]

The internet has become a new platform and tool for psychological warfare. In the early days of the internet, Myanmar's online media were not free, and the state agencies monitored citizens' internet usage. Using the internet freely was an elite privilege until the political reform process from March 2011, when the internet opened for citizens. Likewise, the Burmese generals used to tightly control the media through the censorship board but decided to abolish censorship in September 2012. The government allowed two international telecom corporations, Qatar's Ooredoo and Norway's Telenor, into the country in 2013-2014.

---

[88] Maung Aung Myo, 2009; Mozur, 2018.
[89] Former Tatmadaw officials, personal communications, 2017.
[90] Current and former Tatmadaw officials, personal communications, 2017.

For the Burmese ruling generals, there are two role model authoritarian states for understanding how to combat dissident movements online – Russia and the People's Republic of China. Chinese authorities block social media networks and websites from western democracies such as Facebook and employ their own social media networks such as Weibo and WeChat. Russian authorities, instead of closing the internet, leave it open so the Kremlin can pursue its own agenda with many information technology technicians and psychological warfare experts hired. The Tatmadaw-backed government chose Russia's model during its first step of liberalization.[91]

Facebook was founded in 2004. It began to be popular among overseas Burmese, particularly from Singapore, the US and Russia around 2007-2008. Facebook rapidly became the most popular social media platform in Myanmar in September 2011.[92] In response, the Tatmadaw leadership immediately decided to use Facebook more in 2011, with many troll accounts, pages and groups created since 2012,[93] though military officials had been opening real and fake Facebook accounts since 2007. After mobile phone SIMs became more readily available in 2013-2014, Facebook only became more popular. The Tatmadaw commander-in-chief's office opened Facebook pages for Senior General Min Aung Hlaing, the office of the commander-in-chief, and other official military accounts in 2013 in order to craft a positive public image for the general and to facilitate more interactive relations with the general public.[94]

Before 2011/12, cyber warfare mostly consisted of online arguments between Aung San Suu Kyi's supporters, particularly in exile, and Tatmadaw students in Russia. This changed after the by-elections in April 2012 when the NLD party won. Suddenly, there was an immediate rise in print and online hate speech

---

[91] Former Tatmadaw officials, personal communications, 2017.
[92] Poetranto, 2012.
[93] Officer in the Public Relations and Psychological Warfare Department, personal communication, August 2018.
[94] Tayninga Institute of Strategic Studies officials, personal communication, 2017.

against Muslim/Rohingyas. According to my interviews with military sources, this hate speech is a central long-term strategy of the military and military-backed political parties such as the USDP. Because the Tatmadaw commander-in-chief appoints 25 percent of the seats in the Hluttaw under the 2008 military constitution, the pro-military party and alliances only have to win 26 percent of Hluttaw seats to form government. The Tatmadaw and pro-Tatmadaw parties were confronted by popular opposition and the widespread favorability of Aung San Suu Kyi. The Tatmadaw and pro-Tatmadaw parties found an alternative doctrine to counter this opposition in Burman Buddhist nationalism, which had already been propagated at military academies for decades and in propaganda books and other outputs.[95]

Case Studies

During my interview with sources, a former senior official of the USDP explained:

> *Shortly after the elections (in April 2012), the military and the USDP leadership met with the senior general (Than Shwe). We all were shocked by the result of the by-election and the senior general scolded us over the result. He instructed us to prepare for the next elections. In May, the USDP formed its Buddhism committee. The main purpose of the Tatmadaw's psychological warfare on Facebook is to promote the Tatmadaw's main doctrine of Burman Buddhist nationalism. It could promote hatred against Muslim minority in a conservative Buddhist country.*[96]

Attempts at portraying Rohingya/Muslims as "alien" by calling them Bengali and portraying the NLD party as the pro-Muslim party began on Facebook. Muslims were shown as "rapists" and denouncements were made against "Muslim old men being forced to marry younger Buddhist women under instruction from

---

[95] Unspecified personal communications.
[96] USDP official, personal communication, 2017.

the mosque". Former military officers such as General Shwe Mann, who works with Aung San Suu Kyi, was portrayed as a "traitor of the Tatmadaw,"[97] implying former military officials like him were betraying the Burman race and Buddhist nationalism.

Many troll accounts of Myanmar celebrities were created and some anti-Muslim celebrities such as Shwe Eain Si and Nay Toe were involved in spreading hate speech against Rohingya on Facebook.[98] Usually, troll accounts and other accounts such as fake celebrity accounts post normal news and stories most of the time but are sometimes activated to promote hate speech or attack opponents. Tatmadaw agents create these popular celebrity accounts, pages, and groups and grow them to at least 5,000 followers. Once an account, page or group becomes well-known, troll operations take it over. The troll accounts and pages are not always typical celebrities and can be named for soldiers, monks, government officers, artists and ordinary citizens. Example of Facebook pages and accounts are: Wirathu, Ye Moe, Maung Maung Aung, Hla Shwe, Nay Zin Latt, Ye Htut, and Zaw Htay. The current and former officials involved in cyber warfare operations on Facebook were fed the same propaganda at military academies. They studied and were brainwashed with anti-Muslim nationalism textbooks.

Hate speech and disinformation is systematic and institutionalized. We can even call it state-sponsored hate speech against a particular minority religious group. Four departments in the military play significant roles in the Tatmadaw's psychological warfare on Facebook, which is known among the military leadership as "cyber warfare", under the instruction of the commander-in-chief. They are the Directorate of Psychological Warfare and Public Relations, Military Affairs Security, the office of the chief of military training and the Directorate of Computers. In the military's command structure, the top three men at the center of these efforts are commander-in-chief Min Aung Hliang,

[97] Former Tatmadaw officials who received psychological warfare training, personal communications, 2017.
[98] Unspecified personal communications.

deputy commander-in-chief Vice Senior General Soe Win and joint chief of staff General Mya Tun Oo. Under them other key people are Lieutenant General Soe Htut, Lieutenant General Tun Tun Nyi, Lieutenant General Maung Maung Aye and Colonel Aung Khine Soe (as of January 2018).[99]

The involvement of the military training department is noteworthy. There is a military think tank called the Office of Strategic Studies under the chief of military training. The think tank is one of the brains of the Tatmadaw's psychological and cyber warfare on Facebook. At first, the Office of Strategic Studies was formed under the Directorate of Defense Service Intelligence in the 1990s, which was abolished in late 2004. In the late 2000s, it was established again under the chief of military training with generals who were designated as a "reserve force" after Military Intelligence was purged.[100] According to an official who worked at the psychological warfare department:

> *Coordination and teamwork are principles of cyber operations. For example, when the bodies of Mro ethnic villagers were found in the Mayu mountains, they coordinated the framing of the news and collectively designated the issue a threat to national sovereignty, race, religion and security and launched the 'Save Myanmar, Save Rakhine' campaign on Facebook.*[101]

Hundreds of soldiers have been reported to be working three shifts a day at military units in Nay Pyi Taw, Yangon and Pyin Oo Lwin. The operations are overseen by general staff officers. Approximately 3,000 soldiers have studied in Russia since the early 2000s. Making fake news, hate speech, and character assassinations were a part of the operation, and while staff coordinate with each other, they play different roles—the military intelligence collects information, then based on this information, they work

[99] Former high ranking military officer, personal communication, September 2018.
[100] Unspecified personal communications.
[101] Official working at psychological warfare department, personal communication, 2017.

together to produce and spread hate speech and fake news on social media. During my interviews, a former official who has a wealth of knowledge about the issue said:

> *There is up to an estimated 700 staff working for military propaganda on Facebook in Naypyidaw, Yangon and Pyin Oo Lwin ... They were overseen by a general staff officer-1 who is a colonel (also known as 'Colonel GS-1'). In the operation structure, there are three general staff officers-1 at each department of the military. Hence about 12 general staff office-1 are involved in overseeing the operation.*[102]

The author traveled in late February 2018 to Mrauk-U Township, Rakhine State and met Maung Kyaw Nyunt, a Rakhine village headman. He said he found on Facebook that the photos of a dispute between Rakhine Buddhists in his village were framed as Rohingyas attacking ethnic Rakhines in Maungdaw Township. He stated, "I know the photos are of the issue in my village. That is why I noticed the post was fake. But other (ethnic) Rakhines will believe it is real".[103]

Spreading misinformation and hate speech across multiple platforms is part of the Tatmadaw's tactics. The way official pages, media pages and troll accounts portrayed the AA, the new and growing insurgent group in western Myanmar in early 2019, is an example. The AA was framed as having an "alliance" with ARSA. The proposition was first spread by troll accounts, pages, and groups on Facebook. Then the Myanmar Cable Network, founded and funded by the Ministry of Information, did a series of reporting and roundtable talks framing the AA as an ally of ARSA.[104] Then, similar stories were published in other media outlets such as Eleven Media.[105] An independent news outlet, *The Irrawaddy*, also reported the information. The media reports were followed by the State Counselor Office's spokesman Zaw Htay's

[102] Unspecified personal communication.
[103] Village headman in Mrauk-U Township, personal communication, 2018.
[104] MCN TV News Channel, 2019.
[105] Phyo Wai, 2019.

press conference[106] and then a Tatmadaw press conference. This loose network of reporting and repeating fake news and disinformation is part of the reason why the campaign was successful in convincing some followers and bystanders.

The pattern of the anti-Rohingya, anti- democracy movement and pro-military trolls accounts and pages on Facebook in Myanmar is very similar to Russian tactics, although the Tatmadaw has reportedly sent students to four countries, Russia, China, India and North Korea, to study information technology. Burmese military students were reportedly in St. Petersburg where many Russian technology companies are based. A noticeable one is the Advanced Internet Agency which is on the US blacklist for making fake news. The Tatmadaw purchases technology from China, particularly from ZTE and Huawei. There was also a news report of Israel helping the Tatmadaw and Myanmar authorities in this regard, including with wartime communication equipment.[107]

When Facebook deleted several accounts associated with the Myanmar military, the military did not know it was an action by Facebook and first thought it was cyber-attack. The military suspended key generals' trips on the day and held an emergency meeting. Troll accounts accused the government led by Aung San Suu Kyi of being behind the action. The Tatmadaw uses Telegram and Twitter, but Min Aung Hlaing's official Twitter account was frozen in May 2019. The Tatmadaw created an account and page for Min Aung Hlaing on Vkontakte, often known as VK, a Russian social media website, but VK also banned his account. An official web page of Senior General Min Aung Hlaing was also created and remains active.[108] In early 2018, a brigadier general level official at the War Office was sacked after he posted about a staff reshuffle in a Viber group and now all officials except the commander-in-chief and the deputy commander-in-chief are not allowed to use smartphones while on duty at the War Office.[109]

---

[106] Gov't Accuses AA, 2019.
[107] McLaughlin, et al., 2019.
[108] Senior General Min Aung Hlaing, 2021.
[109] Tatmadaw computer department official, personal interview, 2018.

Conclusion

The militarization and military crackdown against the Rohingya people in northern Rakhine State under the title of a "counter-terrorist" campaign remains a man-made humanitarian crisis. As of early 2018, both the government and the military of Myanmar are under escalating international pressure including at the United Nations Security Council. In response, the Myanmar government formed two commissions in October and December.[110] A border guard police chief in Rakhine State, Police Brigadier General Thura Saw Lwin was replaced with Police Brigadier General Myint Toe from Mandalay in October after serving one year. The Rakhine State police chief reshuffle was not in response to atrocities but related to providing information directly to the civilian chief minister of the state, rather than to the military-controlled Ministry of Home Affairs.[111] The LID 99 which was mobilized in August 2017 was withdrawn from northern Rakhine State in late November that year.[112] Commander Major General Maung Maung Soe of the Western RMC was also moved on, but his removal from the commander post was unlikely due to a crisis within the military, and was more likely for failing to defeat the AA in Rakhine and Chin states in later months.[113] U Zaw Htay, the then-State Counselor's Office Director General who posted fake photos about the situation on government social media pages was moved on to be director general of the Union Peace Making Commission. However, until the time of writing, there has been no proper response to the atrocities and no real action taken on those responsible.

---

[110] The Committee for Implementation of the Recommendations on Rakhine State with government officials chaired by then-Minister of Social Welfare, Reliefs and Resettlement Dr Win Myat Aye and the new Advisory Commission on Rakhine State chaired by Dr Surakiart Sathirathai, former deputy prime minister of Thailand.

[111] Unspecified personal communications.

[112] Unspecified personal communications.

[113] Unspecified personal communications.

References

Acts Adopted Under Title V of the EU Treaty. (2017, November 24). COUNCIL COMMON POSITION 2007/750/CFSP of 19 November 2007 amending Common Position 2006/318/CFSP renewing restrictive measures against Burma/Myanmar. Official Journal of the European Union, L 308/1. https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:32007E0750&from=EN

Advisory Commission on Rakhine State. (2017). *Towards a peaceful, fair and prosperous future for the people of Rakhine: Final Report of the Advisory Commission on Rakhine State (Final Report).* https://www.rakhinecommission.org/app/uploads/2017/08/FinalReport_Eng.pdf

Agence France-Presse. (2017, August 12). Myanmar deploys more troops to restive Rohingya area. *Al Jazeera.* https://www.aljazeera.com/news/2017/8/12/myanmar-deploys-more-troops-to-restive-rohingya-area

Ahmed, I., & Liton, S. (2018, May 12). Yaba invasion -1: Hostage to Myanmar. *The Daily Star.* https://www.thedailystar.net/frontpage/hostage-myanmar-1575205

Another Military General Gets the Sack. (2011, August 9). *The Irrawaddy.* https://www2.irrawaddy.com/article.php?art_id=21861

Ceremony marking 100th anniversary of death of King Thibaw held. (2016, December 17). *The Global New Light of Myanmar.* https://gnlm.com.mm/ceremony-marking-100th-anniversary-of-death-of-king-thibaw-held/

Funds for treatment of cancer for children established, (2006, August 27). *The New Light of Myanmar*, p. 1. http://www.ibiblio.org/obl/docs2/NLM2006-08-27.pdf

Gov't Accuses AA of Having Ties with ARSA. (2019, January 7). *The Irrawaddy*. https://www.irrawaddy.com/news/govt-accuses-aa-ties-arsa.html

Holmes, O., Murphy, K., & Gayle, D. (2017, September 13). Myanmar says 40% of Rohingya villages targeted by army are now empty. *The Guardian.* https://www.theguardian.com/world/2017/sep/13/julie-bishop-says-myanmar-mines-in-rohingya-path-would-breach-international-law

Htet Naing Zaw. (2020, May 11). Younger Myanmar Military Officers Promoted to Key Roles in Reshuffle. *The Irrawaddy*. https://www.irrawaddy.com/news/burma/younger-myanmar-military-officers-promoted-key-roles-reshuffle.html

Intelligence (April 2008). (2008). *The Irrawaddy*, *16*(4). https://www2.irrawaddy.com/article.php?art_id=11203

Komer, R. W. (1972). *The Malayan Emergency in Retrospect: Organization of a Successful Counterinsurgency Effort*. RAND Corporation. https://www.rand.org/pubs/reports/R957.html

Maung Aung Myoe. (2009). *Building the Tatmadaw: Myanmar Armed Forces since 1948*. ISEAS. https://doi.org/10.1355/9789812308498

McLaughlin, T., Aung Naing Soe, & Mahtani, S. (2019, May 4). Myanmar: Foreign security technology aided police. *Washington Post.* https://www.washingtonpost.com/world/asia_pacific/security-tech-companies-once-flocked-to-myanmar-one-firms-tools-were-used-against-two-journalists-/2019/05/04/d4e9f7f0-5b5d-11e9-b8e3-b03311fbbbfe_story.html

MCN TV News Channel. (2019, January 14). AA နဲ့ ARSA တို့ရဲ့ ပတ်သက်မှုတွေကို သက်သေနဲ့တကွ အစိုးရအနေနဲ့

ထပ်မံထုတ်ဖော်ပြောကြားဖို့လို့.
https://www.youtube.com/watch?v=zOatPQkp8d4

Medecins Sans Frontieres. (2017). *Myanmar/Bangladesh: MSF surveys estimate that at least 6,700 Rohingya were killed during the attacks in Myanmar* [Press Release]. https://www.msf.org/myanmarbangladesh-msf-surveys-estimate-least-6700-rohingya-were-killed-during-attacks-myanmar

Military reshuffle ahead of Nov election: BBC. (2015, August 11). *Democratic Voice of Burma*. http://english.dvb.no/military-reshuffle-ahead-of-nov-election-bbc-burma-myanmar/

Moe Myint Tun. (2018, August 12). *WhoWasInCommand*. https://whowasincommand.com/en/person/view/0e33ac40-bfb7-488c-b17c-0c97003e705b/

Mozur, P. (2018, October 15). A Genocide Incited on Facebook, with Posts from Myanmar's Military. *The New York Times*. https://www.nytimes.com/2018/10/15/technology/myanmar-facebook-genocide.html

Myanmar Anti-Terrorism Central Committee (2017, August 25). *Order 1/2007*.

Myanmar declares martial law in troubled Kokang region. (2015, February 17). *BBC News*. https://www.bbc.com/news/world-asia-31511331

Myanmar News Agency. (2017, August 26). Extremist terrorists attack on police outposts in N-Rakhine. *The Global New Light of Myanmar*. https://www.burmalibrary.org/sites/burmalibrary.org/files/obl/docs23/GNLM2017-08-26.pdf

Myanmar News Agency. (2021, April 10). Lt-Gen Moe Myint Tun Discusses Trade Flows of Country. *The Global New Light Of Myanmar*. https://www.gnlm.com.mm/lt-gen-moe-myint-tun-discusses-trade-flows-of-country/

Myanmar State Counselor's Office (2017, August 11). *Press Release on the Situation in Maungdaw*.

Nang Mya Nadi & Aye Nai. (2012, July 13). UN rejects Thein Sein's potential Rohingya plan. *Democratic Voice of Burma*. https://reliefweb.int/report/myanmar/un-rejects-thein-sein%E2%80%99s-potential-rohingya-plan

One year on, no justice for Kachin teachers murdered in Myanmar. (2016, January 19). *The Nation*. https://www.nationthailand.com/in-focus/30277230

Over 30 gov't soldiers killed; civil war possible in Myanmar. (2009, August 29). *Global Times*. https://web.archive.org/web/20090902213234/http://world.globaltimes.cn/asia-pacific/2009-08/462324.html

Phyo Wai. (2019, January 8). *AA, ARSA, Kaladan Multi-Modal Transit Transport Project and India-Myanmar strategic relations*. Eleven Media Group. https://elevenmyanmar.com/news/aa-arsa-kaladan-multi-modal-transit-transport-project-and-india-myanmar-strategic-relations

Poetranto, I. (2012, October 23). Update on information controls in Burma. *OpenNet Initiative*. https://opennet.net/blog/2012/10/update-information-controls-burma

Safi, M. (2017, September 11). Myanmar treatment of Rohingya looks like 'textbook ethnic cleansing', says UN. *The Guardian*. https://www.theguardian.com/world/2017/sep/11/un-myanmars-treatment-of-rohingya-textbook-example-of-ethnic-cleansing

Senior General Min Aung Hlaing. (2021). ဗိုလ်ချုပ်မှူးကြီး မင်းအောင်လှိုင်. http://www.seniorgeneralminaunghlaing.com.mm

Shah Paung. (2006, July 17). KNU Leader Meets Burmese Intel Official. *The Irrawaddy*. https://www2.irrawaddy.com/article.php?art_id=5977

Six villagers killed, two missing in Maungtaw. (2017, August 4). *The Global New Light of Myanmar*. https://www.burmalibrary.org/sites/burmalibrary.org/files/obl/docs23/GNLM2017-08-04.pdf

There will be three gateways to Rakhine State soon: Thanthamagyi Bridge in Rakhine State opens. (2004, December 13). *The New Light of Myanmar*, p. 1. http://www.ibiblio.org/obl/docs/NLM2004-12-13.pdf

UNHCR. (1992). *Yearbook of the United Nations 1992: Part 3 Chapter 15 - Refugees and Displaced Persons*. https://www.unhcr.org/en-us/excom/yearbook/4e1ee7830/yearbook-united-nations-1992-part-3-chapter-15-refugees-displaced-persons.html?query=1992%20Rohingya%20refugees

Wai Moe. (2009, August 31). Myanmar: Border Guard Force plan leads to end of ceasefire. *The Irrawaddy.* http://www.irrawaddy.org/article.php?art_id=16691

Wai Moe. (2011, March 30). Than Shwe Officially Dissolves Junta. *The Irrawaddy*. https://www2.irrawaddy.com/article.php?art_id=21040

Wai Moe. (2014, October 13). Myanmar generals look to the stars. *The Nation*. https://www.nationthailand.com/international/30245365

Wai Moe. (2016, October 10). Dozens Believed Killed as Violence Erupts in Myanmar. *The New York Times*. https://www.nytimes.com/2016/10/11/world/asia/myanmar-attack-rakhine.html

Ye Mon. (2016, March 1). Arakan Army denies drug trade accusations. *The Myanmar Times*. https://www.mmtimes.com/national-news/19231-arakan-army-denies-drug-trade-accusations.html

Ye Mon. (2017, August 10). Army chief, major Arakanese political party meet as tensions in west simmer. *Democratic Voice of Burma*. https://www.genocidewatch.com/single-post/2017/08/09/army-chief-major-arakanese-political-party-meet-as-tensions-in-west-simmer

အငယ်ဆုံးတိုင်းမှူး စစ်ဦးစီးအရာရှိချုပ်ဖြစ်လာ. (2017, January 5). *BBC News* မြန်မာ. https://www.bbc.com/burmese/burma-38562418

Decolonizing History in 'Myanmar': Bringing Rohingya Back into their own History

Michael W. Charney

Abstract

This article makes two main arguments. First, it argues that due to the imperial roots of Area Studies the views of many contemporary states and many scholars on the Rohingya, Rakhine, and Myanmar have been shaped by colonial perspectives. Second, it argues that the Rohingya were erased historically from Rakhine by the British colonial state and this erasure has been reinforced by the country focus of US Area Studies during the Cold War and after. It concludes that societies in the global south may also have to decolonize how they construct and organize knowledge, and what their governments do with it in terms of policy, so they can escape the continual problems caused originally by the colonial administrative convenience.

စာတမ်းအကျဉ်း

ဤဆောင်းပါးတွင် အဓိကသုတေသနတွေ့ရှိချက်နှစ်ခုကိုဖော်ပြထားပါသည်။ ပထမအချက်မှာ ကိုလိုနီပြုခြင်းမှမြစ်ဖြားခံလာခဲ့သော အရှေ့တောင်အာရှဒေသလေ့လာရေးနယ်ပယ်သည်ခေတ်ပြိုင်နိုင်ငံများနှင့် သုတေသီများ၏ ရိုဟင်ဂျာ၊ ရခိုင်နှင့် မြန်မာနိုင်ငံဆိုင်ရာလေ့လာမှုများချဉ်းကပ်ပုံကိုလွှမ်းမိုးထားခြင်းဖြစ်သည်။ ဒုတိယအချက်မှာ ရိုဟင်ဂျာများကို ဗြိတိသျှကိုလိုနီခေတ်က ရခိုင်သမိုင်းမှ သမိုင်းကြောင်းအရ ဖျောက်ဖျက်ခံခဲ့ရပြီး ယင်းဖျောက်ဖျက်ခံခဲ့ရမှုသည် စစ်အေးကာလအတွင်းနှင့် စစ်အေးတိုက်ပွဲအပြီးတွင် အမေရိကန်ပညာရပ်အဝန်းအဝိုင်းမှဦးဆောင်သောအရှေ့တောင်အာရှဒေသလေ့

လာရေးနယ်ပယ်၏အားဖြည့်ပေးမှုဖြင့် ဆက်လက်တည်ရှိနေခဲ့ခြင်းဖြစ်းသည်။ ကမ္ဘာ့တောင်ဘက်ရှိ နိုင်ငံများသည် ကိုလိုနည်းနည်းကျတည်ဆောက်ခဲ့သည့် အသိပညာအဆောက်အအုံကိုကိုစနစ်တကျဖြိုဖျက်ရမည်ဖြစ်ပြီးယင်းနိုင်ငံများ၏အစိုးရများသည်လဲ ကိုလိုနီခေတ်အုပ်ချုပ်ရေးအဆင်ပြေစေရန်ဖန်တီးတည်ဆောက်ခဲ့သည့်မူဝါဒဖယ်ရှားနိုင်မှသာ၏ကဲ့သို့သောပြဿနာများမှလွတ်မြောက်နိုင်မည်ဖြစ်သည်။

Introduction

This article begins with two suggestions. First, if everyone who reads this article agrees with its conclusions or does not disagree with them, it will have failed. This article mainly wishes to raise questions in the reader's mind about things that will be difficult for anyone who has grown up and been educated in the contemporary world to accept right away or ever, at least completely. The systems of knowledge in which histories are produced are systems we all live in and so they are reinforced every day by concepts and images everywhere we go.

Second, the author would also like to begin by suggesting, or admitting rather, that he is pretty clear about who the Rohingya are. Nevertheless, there are many people in Myanmar (and in the West) who say they have doubts about who they are and who they claim to have been. These views are held by many to be legitimate. But, would it seem legitimate to say that the author has doubts about terms like 'Myanmar', 'Rakhine', 'Bamar Buddhism'? What if it were posed that these were hazy, poorly defined terms that raise more questions than they answer and create a huge spectrum of burdens of proof for their authenticity? Anyone in the field of 'Myanmar Studies' or 'Burma Studies' knows that these suggestions would be shocking and raise protest. This is curious, for the things that make 'the Rohingya' the Rohingya are no less established than those that make 'the Rakhine' the Rakhine (at least so far as we are not talking about people merely living in Rakhine State).

Is there, after all, *a* Myanmar, a word which has only existed in the English lexicon for twenty or so years; is there evidence that there was a Myanmar, the same as the country that claims the name today, in the historical past? There were political entities in the past that used that name, but it is not clear what their relationship with the military junta of the 1990s actually was, if there was a relationship at all. Rather, we know that the Myanmar military identifies the state they ruled from the mid-1990s (and partially even today) as 'Myanmar', but it is unclear what connection there is of any sort with the Myanmar (the kingdom or *naingngan*) that existed in the historical past. Moreover, we do not have any evidence that 'Rakhine' as the name of a district and the name applied by the contemporary state to one group of residents within that state is connected in any way to any population in the distant past. We assume a connection or are told there is a connection, but really that connection where it has been proffered is an artificial construction, the work of historians and politicians who seek to achieve gain from supporting a contemporary political identity.

This article's approach to the present topic comes in the form of a confession or, rather, an admission that at one time the errors and misunderstandings to which the author is going to hold the field and scholars within it to account were at one time shared by the author. This is the result of the fact that the structure of the Western academy and, in particular, the emergence of Area Studies in the United States, conditions students to view the world of the present and, applying the same cookie cutter view retroactively, view the world of the past through the essentialized physical, ethnic, linguistic, religious, and cultural contours of how the United States views the world; if these students become professional academics, these perspectives are then institutionalized.

I

When the author wrote his dissertation[1] on Rakhine in 1999 in the United States at the University of Michigan, the research and final product focused on the emergence of religious communalism in early modern Rakhine, up to the nineteenth century. While overtly emphasizing the historical emergence of Theravada Buddhist identity in Rakhine, to deal with one identity in its historical context required also dealing with the spread of Islam in Rakhine, and so a good part of the dissertation is cited today as much if not more for what it says on the history of Muslims in Rakhine than it does on Theravada Buddhists. The national approach to the problem shaped the limits of the study; this study was very much in line with how one learns to study about a *part* of *Myanmar.* After a literature review that mainly focused on studies of Myanmar, the author read all the *pesa* (Bamar palm-leaf manuscripts) he could find, went through the royal orders of Myanmar, examined traveler accounts and inscriptions, attempting to identify and use everything that referred to Rakhine. New chronicles no one seems to have touched since the 1910s were (re)discovered in the process.[2] And the author began publishing articles on Rakhine history, the Portuguese in Rakhine, and the Mrauk-U in Rakhine, but always with an eye to how these stories fit into Myanmar history, as part of the periphery of Myanmar, rather than as a borderland sharing space with any other country. The author viewed Rakhine as part of Myanmar, treated Rakhine as part of Myanmar, and wrote about Rakhine as part of Myanmar.[3] Any other view would be difficult (and discouraged or at least not encouraged), the author can say confidently in retrospect, from the perspectives

[1] Charney, 1999.
[2] A good example is the Rakhine Mìn-ra-za-grì Areì-daw sa-dàn (1775 [1784]) palm-leaf manuscript. This had been used first under the assumed title of *Old Yakhaing Chronicle* by Pe Maung Tin for his translation with G. H. Luce of the Pagan-era parts of *The Glass Palace Chronicles of the Kings of Burma* (1923), known in Bamar as the *Hmannan Yazawindawgyi*, and then not used again in major historiography until the present author's dissertation (Charney, 1999).
[3] Charney, 1998; Charney, 2002.

that were shaped by the existing historiography in Southeast Asian Studies at the time. Even the emergence of borderlands research in the decades after encouraged in an indirect way an emphasis on the importance of particular states in shaping life and history.[4] Even then, it did not until recently begin questioning the validity of Area Studies regionalities.

In line with the kind of topic the author was looking at, religion, he opted not to focus on the emergence of ethnicity, but rather on the question of how religion spread and then how that became the Rakhine Buddhist communalism we see later. To avoid complications in phenomenon examined, rather than a political choice as might today be supposed from looking at the dissertation, he dealt with Islam's spread in Rakhine rather than with the ethnic term Rohingya, aside from a few introductory references, so Muslims in early modern Rakhine were referred to as Muslims. Unconsciously, this dissertation was framed by paradigms that themselves were informed by colonial constructions of Rakhine and Myanmar. Unintentionally, this dissertation, like most literature produced on Rakhine during the period, has reinforced the constructions of knowledge of Rohingya used against them by the Myanmar state and ethno-communalists.

This brings the author to his first point: contemporary states are in alliance with earlier generations of scholarship and present scholarship that has been shaped by earlier Area Studies paradigms. Knowledge and its use has changed a lot in the hands of academics in the last thirty or so years, but not in the hands of *most* academics and not so much in the use of certain kinds of knowledge by states. This alliance is so strong because of the foundations of Area Studies in colonialism. Britain provided the template for many, many states that have emerged around what is now known as 'the Global South'. The colonial administrators who went out to the colonies were charged with identifying what was and keeping an eye out for what something might be-

[4] Baud & van Schendel, 1997.

come and either encouraging or discouraging one or another development. Colonies, unless sequentially lined up with other colonies of the same power, were supposed to maintain very close relations with the motherland and eye with suspicion forces from the outside and often times from other kindred colonies when politics became portable and transferable to related contexts. Indian laborers were welcome in British Burma, for example, but Indian sedition was not.

We might view the state role in encouraging, sponsoring, and writing historical narratives as a form of turning a particular kind of non-state space into a particular kind of state space.[5] Eradicating local traditions of the past in favor of the royal chronicle or the colonial history (or the nationalist history in the post-independence period) was one tool for helping to level local obstructions for central administration, and anything that supported centrifugal rather than centripetal tendencies was one of the worst kinds of obstructions from the view of the royal court or the colonial secretariat. Successive states taught their constituents pasts that were embedded locally within political borders; the natural flows of people and ideas and culture that makes up the natural historical flow of human intercourse was broken and disengaged in these histories in a process Sujit Sivasundaram has called, in the case of Sri Lanka, 'being islanded'.[6] Some people were indigenous or sons of the soil and some were not. Some minorities were naturally kin with the majority populations, like the Scots and Welsh were for the British, and others were indigenous to other lands, and these ideas became etched in mental stone. Historians, ethnographers, epigraphists, archaeologists, linguists and a great many other scholars were put to work for a variety of reasons and by different employers, but generally scholarship replicated in their mental imaginaries the political contours of colonial rule.

Just as colonial paradigms reflected the interests of metropolitan Europe, Postcolonial Area Studies emerged and was funded through the National Defense Education Act of 1958

---

[5] On state space, see Scott, 2009.
[6] Sivasundaram, 2013.

(continued under Title VI of the US Code), to pursue the strategic interests of the United States during the Cold War and after.[7] A taxonomy of the world was provided that identified regions and then slotted into these 'areas' individual countries. The slotting in was done in a scientific (i.e. Linnean) manner. This organization of regional and national knowledge about the world allowed scholars and others to quickly 'know' a country that might be a potential ally or a potential friend.[8] The schema had a profound impact on how the foundational scholars of postcolonial non-western histories and anthropologies (and politics, etc.) would identify their case studies, frame or limit the spaces of analysis, apply for and receive grants to undertake research, and set up and teach their classes, so this way of approaching the world became self-producing.

As a Southeast Asianist, the author is conscious that he may be offering a historical narrative of the emergence of Area Studies that only explains how the area of 'Southeast Asia' evolved. There is evidence that different regions within Area Studies have had unique experiences and that each looks at the phenomenon of Area Studies differently.[9] It may be that the artificiality of Area Studies is clearer in Southeast Asia than elsewhere because 'Southeast Asia' only emerged as a concept in World War II. Hence, unlike critiques of Area Studies in other areas, within Southeast Asian Studies, the Area Studies critique emphasizes the artificiality of the region as Cynthia Chou has argued.[10] It might also be that because the final political boundaries of Southeast Asian colonial or colonial-era states and what are said to have become today nation-states were so arbitrary and late,[11] that emphasizing national characteristics as meaningful seems especially misleading.

The United States' approach to Area Studies as it was applied to Southeast Asia caught hold everywhere in what at the

[7] Morton, 1963.
[8] Ben-Ari, 2001.
[9] Mielke & Hornidge, 2017.
[10] Chou, 2006.
[11] Winichakul, 1994.

time as called the 'Free World'. Europe was in retreat in the early post-war decades, modern university education systems were recovering and still underfunded in post-war Asia, and, outside of the communist bloc(s), the wealth of the United States meant that at this critical point as the world was shifting from colonialism to the postcolonial world, the analytical template built on the interests of the United States dominated academic research through and about the world. The world had become, research-wise, how the United States viewed the world and this perspective, shaped by then current ideas about the American 'melting pot', a neglect of the contributions of ethnic minorities (which lagged behind the civil rights movement), an emphasis on a single 'national' language (English in practice), a single national identity (American), a single historical narrative about the emergence of the modern nation, and at a general level the commitment to the idea that there was a single national religion (however many subdivisions there might be, America was a Christian country, and anyone else was a tolerated minority).

II

This brings us to the author's second point: the Rohingya were erased historically from Rakhine by the British colonial state for political reasons. British scholarship on the non-western world has had political utility for British power as long as there have been British scholars in the non-western world. But they served different projects in different periods. All of the grand accounts of Myanmar produced by British visitors between 1757 and 1857 were in fact the records of embassies sent by the East India Company to secure concessions or acquire intelligence that would be useful to the Company in its trade or for its security.

At one time, Rakhine was and might have remained a part of Bengal. The British East India Company had acquired Rakhine as a result of the Treaty of Yandabo in 1826, but they had done their research mainly on Myanmar. Rakhine had only been ruled for about ten years or so when Francis Buchanan visited Myanmar in 1795 (and Southeastern Bengal several years later) and

began thinking about Rakhine and other territories on Myanmar's periphery as areas that the East India Company might move into and exploit, to use as potential allies against what they viewed as warlike Myanmar or to annex and rely upon as indirectly ruled buffer states.[12] And Buchanan ran into Rohingya, recorded their ethnonym, and took down words from their language, and later published this information. Naturally, as the ONLY informant who wrote a substantial account of his visit to this area for the next few decades,[13] general texts relied upon his authority and repeated this information. For all the British knew, they might eventually need to ally up with the Rohingya as well as with others in a future war with Myanmar. British approaches to the area changed again because of the activities of Thomas Campbell Robertson in the 1820s and Sir Arthur Phayre in the 1840s.

Since the 1790s, large numbers of Rakhine, many of them Buddhists, had fled Bamar rule and had taken refuge in Cox's Bazaar and other places. Robertson recognized that they would be a useful pool of manpower for impending war with the kingdom of Myanmar and organized them into the Mug Battalion.[14] It is not necessary to go into details here, but in brief, the British won the war in 1826, annexed Rakhine under the terms of the Treaty of Yandabo (1826), and the Mug Battalion veterans and their families, many of whom had lived elsewhere in Bengal for decades, came to live in Rakhine and became the new indigenous elite in the colony beneath the small numbers of British officers. Incidentally, Robertson's intelligence gathering on the Rakhine refugees when they still remained in British Bengal would include English précis made with the help of a Bengali interpreter of a manuscript history of the Buddhist Rakhine, given to him by a Rakhine Buddhist priest. [15] This précis would then be enlarged and republished by Charles Paton in 1828. This included

[12] Buchanan makes this clear (n.d.).
[13] Buchanan, 1799.
[14] Collis, 1923c.
[15] Robertson, 1853.

many Islamic titles for the kings of the Mrauk-U Dynasty.[16] What did not dawn upon Robertson or Paton was, first, why a Buddhist Rakhine monk would be motivated to share with the British his own historical view of Rakhine (and thus whose historical narrative he was competing with), and second, why a Buddhist monastic history of Rakhine of the time would not yet have found it desirable to expunge Islamic royal titles. These references would still be prominent in the précis made by his own Rakhine Buddhist interlocutor, discussed below, in later decades, but would not be relevant to the larger British agenda for constructing a history of Rakhine as part of the Myanmar they would gradually and incrementally annex.

In view of the possibility of future wars with Myanmar, the local Rakhine claim that the Rakhine were the forefathers of the Bamars and civilizationally superior to them inspired one of Rakhine's administrators, Phayre, to ask a local Buddhist, Nga Mi, to provide him with a historical narrative on the basis of which Phayre could write a racial history of Rakhine and later of Myanmar.[17] This kind of collaboration between Buddhist Rakhine scholars and British scholars on writing Rakhine history became somewhat of a pattern. Maurice Collis and G.E. Harvey, would do the same thing, turning to another Buddhist Rakhine, San Shwe Bu, to instead provide a précis of Rakhine historical sources in Harvey's case,[18] or to collaborate on numerous projects, providing English summaries of sources, in the case of Collis.[19] As a result, the British got what they needed, "a" history of Rakhine, but always through the intermediary screening of a Rakhine Buddhist scholar. Although we know that Muslims were recorded at many junctures in the pre-British past to have been the majority of the population of Rakhine, they thus begin under the British to be erased from the historical record and identified solely as immigrants into the region.

---

[16] Paton, 1828.

[17] Phayre, 1841; 1844. See also his extension of such views to Myanmar's history generally in: Phayre, 1869; 1882; 1883.

[18] Harvey, 1925.

[19] Collis, 1923a; Collis, 1923b; Collis & San Shwe Bu, 1925.

In the early 1850s, the British annexed Lower Myanmar (called by the British Pegu) and had grown increasingly confident that it would be more convenient to put Rakhine south of the Naf River together with Tenasserim and Lower Myanmar into a new province, the Province of British Burma in 1862. They did so on the basis of predominant Buddhism and Bamar language usage, on the one hand, and to leave northern Rakhine, north of the Naf River, which was predominantly Muslim and Bengali speaking within Eastern Bengal. Buddhist, Bamar-speakers north of that line were viewed as historical migrants beyond their homeland in the south. Muslims south of that line were viewed similarly as migrants out of their homeland north of the Naf River. Of course, British and later Bamar data-gatherers often noted that Muslims in certain areas of Rakhine had been there since the sixteenth century and that Rohingya was their local name.

Nevertheless, colonial data-gatherers were instructed not to bother with local detail and to follow the Indian register of ethnic names for people identified as non-indigenous. And as Indians had already been assigned to the subcontinent, they too could not also be indigenous to Myanmar. Through the colonial census, Muslim identities were fixed in stone as one of the language groups that made up the British racial imaginary of "Indians" and as belonging to the subcontinent. The Rohingya became Bengali and their dialect an offshoot of Bengali. They were then de-indigenized through the abusive violence of British officials and state documentation, in particular the colonial census. The results for the Rohingya have gradually gone from unfortunate to inconvenient to catastrophic (to the extent of possibly being existentially significant) under Bamar governance since 1948, but especially after 1962.

III

This brings the author to his third point: Myanmar's tatmadaw-led governments since 1962 have ensured the continuity of the use of colonial forms of knowledge by the state to continue to

de-indigenize the Rohingya. For a brief period of about a decade from 1954, when the government was in the midst of a civil war and needed allies, it relaxed its stance on official British ethnic paradigms and began to recognize local populations for how they saw themselves. Government documents and speeches recognized that the Rohingya were in fact Rohingya. But things took a dramatically negative turn with the establishment of the Revolutionary Council government of General Ne Win from 1962, followed by a series of other military governments under various names and guises, whether the Burma Socialist Programme Party Government, the State Law and Order Restoration Council, the State Peace and Development Council, the Thein Sein government, or the nominally civilian government under the NLD and de facto leader Aung San Suu Kyi.

The Rohingya once again became non-indigenous and foreign, they lost state recognition and citizenship. Military raids of the border in 1978 forced many into Bangladesh and the citizenship laws of 1982 formally announced that Indians like other groups who were considered to be foreign to Myanmar by the British in 1824, were considered to be so by the state under the Myanmar military as well. A population group had to be present in Myanmar by 1823 to be considered a native race. This is why it is so important for anti-Rohingya campaigners to deny certain interpretations of pre-1823 references to the Rohingyas or even simply to Muslims per se in Rakhine. The Rohingya became the subject of a campaign of genocide and after military attacks last autumn, most live without documents in refugee camps in Bangladesh.[20]

Contemporary scholarship has sometimes confused the Taingyintha paradigm as Bamar inspired.[21] Certainly, Bamar literati had nominal ideas about population groups formed on the basis of vicinity, political loyalty, religion, kith and kin, and other modes of group assignment.[22] What scholarship has missed, however, is the essentially colonial roots of the

[20] The author visited the largest of these camps at Cox's Bazaar in July 2018.
[21] Cheesman, 2017.
[22] Charney, 2006.

Taingyintha paradigm and its emergence not from the flexible and fluid identities of the early modern era, but from the racialism and essentialism of the post-Enlightenment British colonial state. Ne Win's "Burma" or "Myanmar," like other "Burmas" or "Myanmars" since, poses itself as anti-colonial but in fact is a departure in its dependence on colonial governmentality from the intermediary Nu government.

Although anecdotally interesting to point out the great affinity that Myanmar's post-Nu leaders have had for the British way of life and British friends, especially Ne Win and Aung San Suu Kyi, it is more sanguine to point to the continued use of colonial publications, laws, and gazetteers for everyday governance in Myanmar, even into the twenty-first century. Bamar governance, its patterns of rule, its attitudes, ethnic paradigms, and ways of viewing history have since 1962 represented a continuation rather than a discontinuation of the British colonial model. The closest that Myanmar has ever come to departing from that model was under Nu's rule and his attempts to make Buddhism the state religion.

One solution may be to reconsider the 'decolonize' agenda and direct it at places like Myanmar where the state still uses colonial paradigms against the people within their borders. The merits of the decolonizing agenda cannot be overstated; it intends to undo the colonial biases that have worked against Black and Middle Eastern populations not only in employment and the authors that students read, but also to undo the very disciplines that organize our thinking at the university level. The great problem of this approach, however, is its limited perspective regarding the continuity of colonial perspectives. It is arguably the case that more people have been killed and more people have suffered globally from the implementation of Western methods of organizing people and identifying indigeneity and belongingness by non-western states, states that had inherited these tools from the colonial past than at the hands of the original European colonial motherlands. And it is the use of ideas organized around colonial-era thinking by these second-generation "colonial" states that is in desperate need of fundamental change. We need

to ask big questions—How, for example, do societies in the global south decolonize themselves and how they construct and organize knowledge, and what their governments do with it in terms of policy?

Until Myanmar finds an answer to these questions and a change in the way Bamars look at people within their society, problems similar to those we see today will continue. Regardless of what solution is found to the present crisis, Rakhine will continue to be subject to genocidal conditions and there will be further episodes of murder and flight. This goes beyond the need to abandon the citizenship laws and the Taingyintha paradigm; Myanmar needs to radically reinvent itself on a new basis, if it is to end its continued problems not just with the Rohingya, but with all of its ethnic minorities.

Conclusion

The next chapter of the state history of Rakhine is being written right now. There will not be a new history of Rakhine per se, however, one that changes the narrative and the antagonist only if Myanmar and its study can finally be decolonized. Rakhine history from start to present will have to be re-written from scratch, giving as equal a voice to the Rohingya as that given to Rakhine Buddhists. This should not result in a collage-like ethnic narrative but rather an account of how a religiously and diverse ethnic kingdom that did not view the Muslim aspects of the early modern Mrauk-U Court as artificial only. It should also be a history that directs more attention to what Muslim settlements were doing along the Kaladan River between the sixteenth and eighteenth centuries where the Buddhist annals have ignored them. Moreover, this new start to Rakhine history needs to come to grips with the three-fold colonization of Rakhine by the Bamars, the British, and Tatmadaw-led governments since 1962. The more important chapters should be focused on the disastrous endpoint of the present and explain to current generations how divisive governing paradigms were applied to Rakhine history, society, and identities that ultimately

turned Rohingya and Rakhine against each other. It should explain how this application made the Rohingya invisible to state registers. Further—and this will require rewriting some of the general histories of Myanmar—we need to better understand the phenomenon in which colonial governmentality passed through the first decade of independence and then resurged under military leadership and subjected the Rakhine and Rohingya to forms of subjectivity in the case of the Rakhine and exclusion in the case of the Rohingya. This will certainly counter the argument made by historian of Myanmar Michael Aung-Thwin that 1962, *not* 1948, marks the true end of colonial rule.[23] In a sense, the colonial manner of ruling has not ended, it has restrengthened after the hiatus of 1948-1962.

References

Aung-Thwin, M. (1989). 1948 and Burma's Myth of Independence. In J. Silverstein (Eds.), *Independent Burma at 40 Years: Six Assessments* (pp. 19-34). Cornell University Press.

Baud, M. & van Schendel, W. (1997). Towards a Comparative History of Borderlands. *Journal of World History*, *8*(2), 211-242. http://www.jstor.org/stable/20068594

Ben-Ari, E. (2001). Remaking Area Studies. *IIAS Newsletter*, *57*(35).

Buchanan, F. (n.d.). *Account of Burma and Pegu and the Steps Necessary in Case of a Rupture*. HM 388, no. 21, ff. 599-613. India Office Records, British Library.

Buchanan, F. (1799). A Comparative Vocabulary of Some of the Languages Spoken in the Burma Empire. *Asiatic Researches*, 5, 219-240.

Charney, M.W. (1998). Rise of a Mainland Trading State: Rahkaing Under the Early Mrauk-U Kings, c. 1430-1603. *Journal of Burma Studies*, 3, 1-33.

[23] Aung-Thwin, 1989.

https://www.burmalibrary.org/en/rise-of-a-mainland-trading-state-rahkaing-under-the-early-mrauk-u-kings-c-1430-1603

Charney, M. W. (1999). *Where Jambudipa and Islamdom Converged: the Emergence of Buddhist Communalism in Early Modern Arakan (Fifteenth to Nineteenth Centuries)* [Unpublished doctoral dissertation]. University of Michigan.

Charney, M. W. (2002). Beyond State-centered Histories in Western Burma, Missionizing Monks and intraregional Migrants in the Arakan Littoral, c. 1784-1860. In J. Gommans & J. Leider (Eds.), *The Maritime Frontier of Burma: Exploring Political, Cultural and Commercial Interaction in the Indian Ocean World, 1200-1800* (pp. 213-224). KITLV Press. https://doi.org/10.1163/9789004502079

Charney, M. W. (2006). *Powerful Learning: Literati and the Throne in Burma's Last Dynasty*. University of Michigan Press. https://doi.org/10.3998/mpub.225773

Cheesman, N. (2017). How Myanmar 'National Races' Came to Surpass Citizenship and Exclude Rohingya. *Journal of Contemporary Asia*, *47*(3), 461-483. https://doi.org/10.1080/00472336.2017.1297476

Chou, C. (2006). Reconceptualising Southeast Asian Studies. In C. Chou & V. Houben (Eds.), *Southeast Asian Studies: Debates and New Directions* (pp. 123-139). Brill. https://bookshop.iseas.edu.sg/publication/1171

Collis, M. (1923a). The Strange Murder of King Thirithudhamma. *Journal of the Burma Research Society*, *13*(3), 236-243.

Collis, M. (1923b). The City of Golden Mrauk-U. *Journal of the Burma Research Society*, *13*(3), 244-256.

Collis, M. (1923c). Campbell Robertson in Arakan, 1825 A.D. *Journal of the Burma Research Society*, *13*(3), 257-260.

Collis, M. & San Shwe Bu. (1925). Arakan's Place in the Civilization of the Bay. *Journal of the Burma Research Society*, 15, pt. 1, 34-52.

Harvey, G. E. (1925 [1967]). *History of Burma: From the Earliest Times to 10 March 1824, The Beginning of the English Conquest*. Octagon Books. https://doi.org/10.4324/9780429028069

Mielke, K. & Hornidge, A. K. (2017). *Area Studies at the Crossroads: Knowledge Production after the Mobility Turn* (pp. 9-10). Palgrave MacMillan. https://doi.org/10.1057/978-1-137-59834-9

Morton, L. (1963). National Security and Area Studies: The Intellectual Response to the Cold War. *The Journal of Higher Education*, *34*(3). https://doi.org/10.1080/00221546.1963.11778567

National Research Council. (2005). *Frameworks for Higher Education in Homeland Security*. The National Academies Press. https://doi.org/10.17226/11141

Paton, C. (1828). Historical and Statistical Sketch of Arakan. *Asiatic Researches*, 16, 353-381.

Pe Maung Tin. (1923). Introduction. In Pe Maung Tin and G.H. Luce [trans]. *The Glass Palace Chronicles of the Kings of Burma* (pp. ix-xxiii). Oxford University Press.

Phayre, A. (1841). Account of Arakan. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 117, 679-712.

Phayre, A. (1844). On the History of Arakan. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 13, 23- 52.

Phayre, A. (1869). On the History of the Burma Race. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 2, 29-82.

Phayre, A. (1882). *Coins of Arakan, of Pegu, and of Burma*. Trübner & Co. https://archive.org/download/internationalnu01marsgoog/internationalnu01marsgoog.pdf

Phayre, A. (1883). *History of Burma*. Trübner & Co. https://www.burmalibrary.org/docs09/Phayre-History_of_Burma.pdf

Rakhine Mìn-ra-za-grì Areì-daw sa-dàn. (1775 [1784]). Palm-leaf manuscript number 1632. AMs, National Library, Ministry of Culture, Union of Myanmar.

Robertson, T. C. (1853). *Political Incidents of the First Burmese War*. R. Clay. https://archive.org/details/politicalinciden00robeuoft

Scott, J. C. (2009). *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Yale University Press.

Sivasundaram, S. (2013). *Islanded: Britain, Sri Lanka, and the Bounds of an Indian Ocean Colony*. University of Chicago Press. https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/I/bo15506861.html

Winichakul, T. (1994). *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*. Silkworm Books. https://silkwormbooks.com/products/siam-mapped

Religious Inclusion in the not-too-far Past, as Understood by Mahāgandhārum Sayadaw

Htet Min Lwin

Abstract

Many of the sermons by Buddhist monks in Burma today, if not all, include discourses which could be regarded as textbook examples of hate speech and hate mongering. Prominent scholar monks like Sitagu Sayadaw talk about justification of violence in the name of religion using the Sinhalese mythical history of King Dutthagāmani. Buddhist monks, being culturally and religiously influential and authoritative in a "law-of-status" society like Myanmar, means laypeople's understanding of religious inclusion and tolerance could become very narrow. Was this always the case in modern Burma/Myanmar? In fact, Myanmar had an inclusive historical past, be it religiously or culturally; a time when people of different faiths could live a socially harmonious life with high religious tolerance. This article analyzes and discusses several discourses by one of the most eminent scholar monks of modern Burma, Janakābhivamsa (21 Feb 1900 - 27 Dec 1977), famously known as Mahāgandhārum Sayadaw. This article argues that in spite of being a strong nationalist monk, Janakābhivamsa's quintessentially Buddhist sermons use the cosmic and moral understanding of Buddhism and prophecies about the future-Buddha to be inclusive of people of other faiths and teach a form of religious inclusion and tolerance.

စာတမ်းအကျဉ်း

ယနေ့ မြန်မာပြည်/ဗမာပြည်တွင် ဘုန်းတော်ကြီးများဟောကြားသော တရားတော် အများစုနှင့် တရားစာအုပ်များတွင် အမုန်းစကား၊ အမုန်းတရားပွားများအောင်လှုံ့ဆော်သည့် စကားလုံး အများ အပြား ပါဝင်နေတတ်ကြသည်။ သီတဂူဆရာတော်ကဲ့သို့ ထင်ပေါ်ကျော်

ကြားသည့် ပညာတတ် ဘုန်းတော်ကြီးများသည်ပင်လျှင် ဘာသာအယူဝါဒကိုအကြောင်းပြုကာ အကြမ်းဖက်မှုကို ခွင့်ပြုသည့် စကားများအား မဟာဝံသကျမ်းလာ၊ သီဟိုဠ်ဒုဋ္ဌဂါမဏိမင်းအကြောင်း ပုံဒဏ္ဍာရီစကားကို ဥပမာပေးကာ ဟောပြောခဲ့ပါသည်။ ဗုဒ္ဓဘာသာဘုန်းတော်ကြီးများသည် "law-of-status" လူ့အဖွဲ့အစည်း ဖြစ်သည့် (အရိုန်အဝါကြီးသူများ၏ နှုတ်ထွက်စကားများ ဥပဒေကဲ့သို့ ကြီးစိုးသည့်) မြန်မာပြည်တွင် ထုံးစလေ့အားဖြင့်သာမက၊ ဘာသာရေးအရပါ သြဇာအရှိန်အဝါကြီးမားသည်ဖြစ်ရာ ဒကာ၊ ဒကာမများ၏ ဘာသာအယူဝါဒဆိုင်ရာပါဝင်မှုနှင့် သည်းခံမှုသည် အလွန်ပင်ကျဉ်းမြောင်းလာဖွယ်ရာရှိပါတော့ သည်။ ခေတ်သစ်ဗမာ/မြန်မာ့သမိုင်းတွင်ကား ဤကဲ့သို့ အမြဲတစေ ကြုံတွေ့ခဲ့ရခြင်းမျိုးမဟုတ်ခဲ့ချေ။ မြန်မာနိုင်ငံတွင်ထုံးစလေ့အားဖြင့် ဖြစ်စေ၊ ဘာသာယုံကြည်ကိုးကွယ်မှုအရဖြစ်စေအကျုံးဝင် ပါဝင်နိုင်မှု ရှိသော အတိတ်သမိုင်းများရှိခဲ့ပါသည်။ ဆိုလိုသည်မှာ မတူညီသော ဘာသာအယူကိုးကွယ်သူများသည် ဘာသာယုံကြည်မှုဆိုင်ရာတွင် သည်းခံမှု မြင့်မားပြီး လူမှုဘဝတွင်လည်း သမစိတ္တ ရှိရှိ နေနိုင်သည့် အချိန်များ ရှိခဲ့ဖူးပါသည်။ ယခုစာတမ်းတွင် မဟာဂန္ဓာရုံဆရာတော်ဟု ထင်ရှား ကျော်စောတော်မူသော ခေတ်သစ်ဗမာပြည်၏ အထင်ရှားဆုံး ပညာရှင်ရဟန်းပုဂ္ဂိုလ်တပါး ဖြစ်တော်မူ သည့် ဆရာတော် အရှင်ဇနကာဘိဝံသ (၂၁ ဖေဖော်ဝါရီ ၁၉၀၀-၂၇ ဒီဇင်ဘာ ၁၉၇၇) ဟောကြားတော် မူခဲ့သည့် တရားတော်အချို့ကို သုံးသပ်ဆွေးနွေးတင် ပြထားပါသည်။ ယခုစာတမ်း၏ ဆိုလိုရင်းမှာ အမျိုးသားရေးစိတ် ဓာတ် ထက်သန်သည့် ဘုန်းတော်ကြီးတစ်ပါး ဖြစ်လင့်ကစား မဟာဂန္ဓာရုံ ဆရာတော်၏ ဗုဒ္ဓဝါဒအတွင်းမှ မသွေဖီသည့် တရားတော်များသည် ဗုဒ္ဓဝါဒ၏ လောကတည်ပုံ၊ ကိုယ်ကျင့်သီလ ဆိုင်ရာ အယူအဆများနှင့်

နှောင်ပွင့်တော်မူမည့် ဘုရားလောင်း အကြောင်း ဗျာဒိတ်စကားများကို အခြေခံပြီး အခြားဘာသာ အယူကိုးကွယ်သူများကိုပါ ပါဝင်စေကာ ဘာသာရေးဆိုင်ရာ ပါဝင်မှုနှင့် သည်းခံမှုပုံစံတစ်ခုကို သင်ကြားပြသပေးခြင်းဖြစ်သည် ဟူ၍ဖြစ်ပါသည်။

Introduction

As democratic transitions in Myanmar brought a certain degree of civil and political freedom, space for civil society, and freedom of expression,[1] a lot of sermons and discourses by monks were rife with what could be regarded as textbook examples of hate speech and hate mongering.[2] With the rise of the nationalist 'Mabatha' movement in 2012, which was, in fact, a network of existing groups,[3] the discourses and sermons of many monks are, to say the least, 'not inclusive'. One of the characteristics of these discourses has been how Muslims, the target of criticisms, can be a danger to the existence and propagation of Buddha *sāsana*, an integral theme being used as a motive for major social and political movements in Myanmar since colonial times.[4] At one point, Wirathu of Mandalay Masoyein monastery said Muslims were 'ungrateful dogs', implying the moral obligations Muslims have to Buddhists as they are supposedly guests and not indigenous to Myanmar. With the outbreak of Arakan Rohingya Salvation Army (ARSA) attacks and subsequent clearance operations which reportedly targeted Muslims in Rakhine State, prominent scholar monks like Sitagu Sayadaw even talked about the justification of violence in the name of religion, using the mythical Sinhalese history of King Dutthagāmani. Buddhist

[1] Holliday, 2013.
[2] For reproductions and more information, see Fuller, 2013; Freeman, 2017; Goldberg, 2017; Lawi Weng, 2014; Mratt Kyaw Thu, 2017; Htet Min Lwin, 2016.
[3] Htet Min Lwin, 2016.
[4] Turner, 2014.

monks being culturally and religiously influential and authoritative in a 'law-of-status' society like Myanmar,[5] the laypeople's understanding of religious inclusion and tolerance has become very narrow. Even state officials like the Union Minister for religious and cultural affairs publicly said hateful messages that Muslims would take over the country.[6]

This article concerns the question of religious inclusion or exclusion in the recent past in Myanmar. In the history of Myanmar, during the times of the kings, people of different faiths from Islam and Christianity served important roles at the Burmese court.[7] It was not that Burma/Myanmar always had crude racial and religious tensions among ethnic and faith communities. Very often, there were peaceful periods concerning different faiths. These became significant only during the colonial period due to the demographic changes caused by labor migration from the Indian subcontinent, the racial and religious tensions among communities were increased, resulting in riots.[8] Taking religion as a discursive category, i.e., what is regarded as a religion at a point of time depends on the interpretative discourses of that time, this article conjectures that there were perhaps inclusive elements in religious discourses of the past that have enabled majority Buddhists to live in religious and social harmony with people of other faiths. In other words, whether we take the hateful speeches and sermons of the Mabatha monks as triggers (causations/explanatory variables) or manifestations (results/response variable) for recent rises of racial and religious tensions, or both are at the same time-dependent and independent variables, this article takes the position that there might be inclusive elements in the discourses in the past for those peaceful days. By analyzing several discourses and related writings by Janakābhivamsa, one of the most eminent scholar monks of modern Burma, famously known as Mahāgandhārum Sayadaw, this article argues that despite being a strong nationalist monk,

[5] Maung Maung Gyi, 1983.
[6] Coconuts Yangon, 2018.
[7] Ba Shin, 1961.
[8] Thant Myint-U, 2017.

Janakābhivamsa's quintessential Buddhist sermons use the cosmological and moral understanding of Buddhism and prophecies about the future-Buddha, and thus preach a framework to be inclusive of people of other faiths and teach a form of religious inclusion and tolerance.

Why We Need to Discuss the Discourses

Much has been wondered and written about how a religion such as Buddhism can be used to justify violence. In other words, how Buddhism has been betrayed and how things that are perceived to be not religious or that cannot be associated with religion can be said and done in the name of religions.[9] Abeysekara argues that this confusion arises from a failure to understand the discursive nature of religion.[10] In his sociological conceptualization, religion is, in fact, a *discursive* category, i.e., what is regarded/accepted as a religion at a period is actually the product of authoritative discourses. These discourses are produced, reproduced, modified, and shifted by people or institutions with religious influence. He argues religion should be understood as "historical concepts whose meanings shift, that is, the ways in which specific persons and practices are authorized, enabled, and indeed obliged to come into (central) view and fade from view, to appear and disappear, to become centered and decentered as Buddhism and non-Buddhism, religion and violence".[11] Thus, it is a matter of competing discourses that have to respond to one another by modifying, shifting, and remaking or losing. Once discourses become authoritative, they form the mainstream understanding of religion.

This dynamic view of religion refutes the essentialist idea of religion as always peaceful, good, and non-violent. At the same time, it focuses on discourses as social realities rather than arguing over the doctrinal aspect(s) of Buddhism. This dynamic

[9] See Gravers, 2015; Helbardt, Hellmann-Rajanayagam, and Korff, 2013; Kent, 2015; Tambiah, 1992; Weiberg-Sazmann, 2014.

[10] Abeysekara, 2001.

[11] Ibid., p. 5.

view allows us to understand the fluidity of religion and appreciate the importance of discourses on religion in the public sphere. It sheds light on the important role of authoritative discourses which persist as the current interpretation/explanation of religion as such in the society vis-à-vis counter-discourses which debate, challenge, justify, and falsify those authoritative discourses. Hence, it paves the way to understanding the passage of periods of religion as different understandings over time. Looking at how discourses shift, we can observe the interdependent nature of discourses and society—how society impacts discourses and how discourses can have an impact on society. However, discourses take the lead as religious authority. This leads us to the important question: if 'exclusive' discourse can be framed within Buddhism, can 'inclusive' be framed within Buddhism as well in Burma/Myanmar?

There is one more reason why Buddhist discourses are an important category to examine for this article. Walton and Hayward have suggested counter-discourses/counter-narratives against the Mabatha in their study.[12] Their work researches Buddhist scriptural teachings and provides tentative suggestions on the idea of four Brahma *viharas* and how Buddhism can be inclusive. They argue that primarily due to monks' general nature of reluctance to criticize fellow monks, especially senior ones, there is a lack of quick response to construct a counter-narrative within Theravada Buddhism. From the perspectives of the scriptures, they thus provide or construct a narrative within the eight-fold noble path, point out the need to test claims, and present the attitude of Asoka (among other suggestions) as possible counter-frames against the Mabatha movement (Walton and Hayward 2014). A significant gap is that unless what is in scriptures gets to the discourse level, it is hard to identify them as social realities: they remain in the books, not in the world of the day-to-day practice of Buddhists.

In other words, academics suggesting something to Buddhists is naturally very different from sermons by authoritative

[12] Walton & Hayward, 2014.

leaders of the religion. Discourses delivered by monks are very powerful due to the unique nature of the delivery. Regarding the powerful nature of discourses, Walton and Jerryson (2016) suggested the cultural authority of the Buddhist monks gives them the moral right to legitimize their claims, use them to define the religion, and determine what the Buddha means through sermons.[13] As sermons can have different interpretations and thus different meanings—how they are put in the context for the laypersons, the cosmological understanding of what is happening, and what will happen, these different interpretations and levels of their authority have a significant impact on what is religion at a certain point of time, in other words, the prevailing discourse or the correct discourse(s). The very exercise of preaching sermons serves this purpose—the way monks recite the *Gatha*s (Pali verses), the way they interact with the audience in an authoritative way, and the lack of critical reflection are all the more reasons how discourses can have a tremendous amount of influence on the audience.[14]

A thorough look at the discourses by the extreme nationalist Mabatha monks will reveal that they frame their extreme nationalist sermons within the Buddhist framework.[15] In other words, they have to assure the audience that what they have been preaching is in accord with the Buddha's teaching. This is what is different from the case in Sri Lanka, where Sri Lankan monks blatantly said the violence was not Buddhist but you had to put down Buddhist morality and ethics when the religion was in danger.[16] In contrast, monks in Myanmar still maintain the Theravada tradition; they still *have* to legitimize their frames anyway to be in accord with the Buddha's teaching. However, this does not necessarily mean that they are more Buddhist than the monks of Sri Lanka. Maybe they have to make it clear to the audience what they are teaching *is* in accord with Buddhism because otherwise, the audience might not believe and support the

[13] Walton, M.J. & Jerryson, 2016.
[14] See O'Connor, 2015; Tannenbaum, 2015; Walton & Jerryson, 2016.
[15] Htet Min Lwin, 2016.
[16] See Deegalle, 2003; Kent, 2015; International Crisis Group, 2013.

sermons. This has even got to the stage where Sitagu, the former vice-chair of the now renamed Mabatha movement, referred to Ven. Janakābhivamsa (whose discourses this article discusses) in one of his sermons to the military, and legitimized his teachings as in accord with the teachings of the senior Sayadaws within the tradition. This is advancing the master frame which used to be that "to protect race and religion is in accord with the Buddha's teachings" to a level where it also frames that to protect race and religion is in accord with the Theravada tradition and respected senior monks within the Burmese order.[17] This is another reason to dig up the inclusive discourses of the past to counter such claims and to reclaim the way discourses have been framed and consequently resulted in narrow-minded and ruthlessly racist accounts.

To this end, this article explores the nature of inclusive discourses by one of the most preeminent scholar monks of the Buddhist clergy, Ven. Janakābhivamsa (Mahāgandhārum Sayadaw) of Amarapura. I also intend that if people understand that there used to exist this kind of inclusive interpretation, they will be able to reflect on the current hateful messages and be able to live in social and religious harmony. As the discourses are by Janakābhivamsa, a highly revered authority on Buddhism in Myanmar, and are quintessentially Buddhist, it will be easy for Buddhists to accept more than the multicultural discourses of the west and liberal democracy. What I am trying to explain here is an *organic* discourse(s) by Buddhist monks about religious inclusion. This is neither a suggestion nor explicitly mentioned in the scriptures, but what was said and argued at the discourse level.

Mahāgandhārum as Nationalist

It is essential to understand that being a strong nationalist monk does not necessarily translate to being racist, xenophobic, and intolerant to other faiths and cultures. This section tries to show

[17] Htet Min Lwin, 2018.

how Mahāgandhārum Sayadaw was a strong nationalist and yet this did not prevent him from being a tolerant and inclusive person. Looking at Mahāgandhārum's writings and others' opinions of him,[18] it is clear that he was a strong nationalist and reformist of the sāsana. His reformist ideas are quite similar to the 1902 State Sangha act and the preceding reformist ideas by King Mongut and Wachirayan in Thailand, another Theravada Buddhist country.[19] Mahāgandhārum writes, "the reform of the sāsana should aim for the case that boys and girls of Buddhist faith can work for the benefits of race, religion, and sāsana and also be able to get Nirvana in the next life".[20] He has been praised as 'unique'[21] for his love of "race, religion and sāsana" as he wants his religion and sāsana to be perfect, and he desires that due to the sāsana and Buddhism the country and people will get a better life, a better socioeconomic situation.[22] Thanwaralinkara, a strong, vocal critic against activities of the Mabatha movement, in his preface for the compilation of excerpts from Janakābhivamsa's writings, further claims that out of the three most preeminent Sayadaws of his age, namely Mahāgandhārum, Mahāsi, and Mingun, Mahāgandhārum is the most outstanding for his love of country, race, and religion, as is evident in Mahāgandhārum's prolific writings which are almost always centered on these themes. In his foreword to အနာဂတ်သာသနာရေး, he writes that it is pressing for Sayas (here Sayadaws) and lay persons to support and thus make the sāsana prosper as the country had gained independence.[23] In his sermon to the military in 1950s, he writes "the country should be able to rely on the military and the sāsana".[24] Moreover, he

---

[18] See ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်၊ ၂၀၀၀က၊ ၂၀၀၃။ သံဝရာလင်္ကာရ၊ အရှင်၊ ၂၀၁၄။

[19] See Tiyavanich (1997) for comparison.

[20] ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်၊၂၀၀၃။

[21] သူမတူ။

[22] See ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်၊ ၂၀၀၀။ ၂၀၁၇၊ ဖေ၂၅၊ ၂၀၀၃၊ ၁၊ ၃၅၂။

[23] ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်၊၂၀၀၃။

[24] စစ်တပ်နှင့်သာသနာသည် နိုင်ငံတော်၏ အားထားရာ ဖြစ်ထိုက်ကြောင်း။

sees the propagation of the Buddha's sāsana as a uniting force and talks on how in the birth stories of the lives of the future-Buddha, he sacrificed for the race.[25] Yet the difference between Mahāgandhārum and today's extreme nationalist monks of the Mabatha movement (or those similar to them) is that the former had a multicultural mindset whereas the latter have a monocultural mindset, being called 'racists' and hatemongers.[26]

Mahāgandhārum's Writings

The following discusses how Mahāgandhārum became a person with a multicultural mindset and how he frames inclusive discourses within an understanding of Buddhism.

Buddhānussati With Elements of Religious Inclusion

Buddhānussati (recollection of the Buddha) is a kind of meditation practice that has its focus on awareness (annusati) or recollection on the exalted qualities of the Buddha. This has been a traditional practice in Myanmar[27] as it is in other Buddhist countries, especially those with a Theravada tradition. The Buddha himself talks about it in Anguttara Nikaya, Mahanama suttas 1 and 2[28] where he emphasizes that for those who recollect the noble qualities of the Tathāgata, his mind will not be obsessed "by lust, hatred, or delusion" and will be "simply straight, based on the Tathāgata" and thus connected with the Dhamma. This disciple should be called 'a noble disciple who dwells in balance amid an unbalanced population, who dwells unafflicted amid an afflicted population. As one who has entered the stream of the Dhamma, he develops the recollection of the Buddha'.[29] This

[25] ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်၊၁၉၉၇။

[26] Htet Min Lwin, 2018.

[27] As outlined in ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်၊ ၂၀၀၀၊ ၁၇၅။

[28] Bhikkhu Bodhi, 2012b.

[29] Ibid., pp. 1564–65, 1569.

meditation practice has a significant place in the Theravada tradition as one of the four protective meditation techniques for it prevents the practitioner from "listlessness and dissatisfaction".[30]

Mahāgandhārum being an exceptionally devout Buddhist and coming from a tradition of meditators of buddhānussati,[31] he particularly emphasizes this particular type of meditation practice and writes/preaches extensively about buddhānussati; he wrote one dedicated book and several others with a significant emphasis on it. In the book entitled *Buddhānussati*, he incorporates elements of religious inclusion as he writes:

> for someone who practices well and regularly the buddhānussati bhāvana, s/he starts to admire the Buddha so much that she also begins to admire his lives even before he becomes the Buddha in his final life. Moreover, the person forms an admiration for people who are like the Buddha-to-be, doing good for the benefit of many, not differentiating depending on any sect, or if s/he is a monk/recluse. If that person is a layperson, she can still admire his/her deeds without any differentiation on race and religion. Thus, I, as a thorough practitioner of the buddhānussati bhāvana, can form a deep admiration of Jesus Christ as he has taught compassionate love, sympathetic joy, truth, and tolerance, among others. So, I have excellent relations with the disciples of Jesus Christ.[32]

---

[30] Bhikkhu Bodhi, 2012a.

[31] Note that his mentor upajjhāya, the first Mahāgandhārum Sayadaw of the Sagaing Hills, also strongly emphasized this practice of the recollection of the Buddha (ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်၊ ၂၀၀၀၊ ၁၃၇။).

[32] In Burmese: "ဗုဒ္ဓါနုဿတိဘာဝနာကို ကောင်းစွာပွားများသော ပုဂ္ဂိုလ်သည် ဗုဒ္ဓမြတ်စွာကို ပါရမီဖြည့်စဉ်ကစ၍ ကြည်ညိုလှသောကြောင့် ဗုဒ္ဓမြတ်စွာ၏ နစဉ်အခါကဲ့သို့ ပရဟိတဆောင်နေသော ပုဂ္ဂိုလ်များကို မြင်ရကြားရသောအခါ ရဟန်းသံဃာဖြစ်လျှင် ဂိုဏ်းဂဏမရွေးဘဲ လေးစားသောစိတ်ဖြစ်နိုင်၏။ လူဝတ်ကြောင်ဖြစ်လျှင်လည်း အမျိုးဘာသာမရွေး ပုဂ္ဂိုလ်မရွေးဘဲ လေးစားကြည်ညိုနိုင်

This can also be related to another concept formulated by Sayadaw in his eminent treatise on the reform of Buddha sāsana (အနာဂတ်သာသနာရေး) where he writes:

> It is scarce in the world that those people who act (exceptionally) for the good of the community, region, or country without any selfishness or self-regard, based on goodwill and good motivation. If ever there emerges one like that, s/he must surely be one of the future to-be(s), either the Buddha-to-be (*bodhisattva*) or *agga-sāvaka*-to-be, *mahā-sāvaka*-to-be or *pakati-sāvaka*-to-be or *paccekabuddha*-to-be.[33]

Thus, connecting these two concepts in comparable context, it can be inferred with certain confidence that the Sayadaw might see Jesus as one of those future 'someones'[34] as will be shown in the following discussion. Here, it is fair to conclude that for the Sayadaw, people of other faiths who are doing meritorious deeds

---

ပါသည်၊ ထို့ကြောင့် မိမိသည် များစွာသော လူတို့အပေါ်၌ မေတ္တာတရား ကရုဏာတရား သစ္စာတရား ခန္တီတရားတို့ကို ပြန့်နှံ့အောင် ဩဝါဒပေးနိုင်၍ မိမိကိုယ်ကို အနစ်နာခံသွားသော ခရစ်တော်ကို နှစ်နှစ်ကာကာ လေးစားသောကြောင့် ခရစ်တော်၏ သာဝကများနှင့် ဆက်ဆံရာ၌ လွန်စွာပြေပြစ်ပါသည်" (ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်၊ ၂၀၀၀၊ ၁၇၈)။

[33] In Burmese: "လောက၌ စိတ်ရင်း စေတနာရင်းကောင်းကောင်းနှင့် (ကိုယ်ကျိုးမငဲ့ဘဲ) ရပ်ကျိုး ရွာကျိုး နယ်ကျိုး တိုင်းပြည်ကျိုးကို ဆောင်ရွက်သူတို့ကား အလွန်ရှား၏၊ တစ်ယောက်တလေ ပေါ်လာလျှင် ထိုသူသည် (ဗုဒ္ဓအလောင်းတော်လား၊ အဂ္ဂသာဝက၊ မဟာသာဝကနှင့် ပကတိသာဝကအလောင်းတော်လား၊ ပစ္စေကဗုဒ္ဓါအလောင်းတော်လား) တစ်ပါးပါး၏ အလောင်းအလျာတော့ ဧကန် ဖြစ်ပါလိမ့်မည်၊..." (ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်, ၂၀၀၃, ၁၂၁)။

[34] This is in turn proved by one of his writings where he mentions Jesus as a disciple of the Tibetan tradition of Buddhism (ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင် ၊၂၀၀၀၊ ၁၈၁-၁၉၇။).

are indeed the to-be of people who will get enlightenment in the future. This is how the Sayadaw can transcend beyond race and religion and be inclusive.

The Decline of Buddhism and People of Other Faiths

A persistent discourse in Myanmar since the colonial era has been anxiety regarding the incursion of 'modern' or 'western' values and how these might affect the sāsana.[35] Mahāgandhārum also writes extensively about how modernity has a considerable impact on Buddha's sāsana. His ideas on how to overcome these hurdles, however, are very different from today's discourses. One of the tenets of exclusive discourses today is if people of other religions are enemies of the Buddha sāsana. For the Sayadaw, the decline of Buddhism will always be from 'within,' never from outside.[36] He sees the decrease in the number of students (lay students) in the monastery as the very basis for the decline of future sāsana. Certainly, he does not think the decline will be due to people of other faiths. If people of other faiths are doing their job very well, indeed their religion would and should prosper. He writes in the book "ဘာသာသွေး" (*The Blood/Spirit of the Religion*):

> Preparing this book makes me think about people of other faiths. They have very high regard for their religion. Monks and nuns of other religions are content with ordinary meals and modest clothing and yet work hard for the propagation of their religions. Thus, their religions prosper and propagate more. ...we should be sad that now people have low regard for Buddhism. Thus, we should reform the religion with *badha-thwe* as a fundamental basis.[37]

---

[35] As discussed by Turner, 2014; Walton and Hayward, 2014, p. 46.
[36] Mahasi also talks about this.
[37] ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်၊၁၉၉၂။ ထိုသို့စီစဉ်သောအခါ ဘာသာခြားတို့ကို သွား၍ သတိရပါသည်၊ အခြားတိုင်းသား အခြားဘာသာဝင်များသည် သူတို့၏ ဘာသာကို

Again, for him the spirit of religion means belief in Buddhism, efforts for dāna (donation), sila (morality) and bhāvana (the practice of good quality of mind),[38] efforts to honor the religion, critical positive thinking of things related to Buddhism, and a high regard and readiness to defend the religion. He also writes:

> I try to observe the ways how nuns of other faiths live. They teach children. They seem to-be proficient in vocational things such as tailoring. Those who know medicine treat people. According to my knowledge, the way these senior nuns treat people is with great mettā (loving-kindness) and karunā (sympathy). Some even treat people with leprosy. Due to their mettā, karunā, people naturally have high regard and respect for them. They rely a lot upon them. The mettā and karunā also reflect/respond to them. Thus, they are bound to-be prosperous. Thus, the convent in Mandalay is full/crowded with people who would like to learn from them.[39]

လွန်စွာအရေးပေးကြ၏၊ ဘာသာခြားဘုန်းကြီး သီလရှင်ဆိုသူတို့သည် စားရရုံ ဝတ်ရရုံမျှဖြင့် ကျေနပ်ကြ၍ ဘာသာကြီးပွားရေးကို အလွန်ရှက်ဆောင်ကြ၏၊ ထိုသို့ ရှက်ဆောင်ကြသောကြောင့်လည်း သူတို့၏ တိုင်းပြည် သူတို့ဘာသာသည် တိုးတက်လျှင်တိုးတက်၊ မတိုးတက်လျှင် တည့်တံ၏၊ မိမိတို့ ဘာသာမှာ ကမ္ဘာများစွာ လွန်သွားပါသော်လည်း ကြုံကြိုက်ဖို့ ခဲယဉ်းလှသော ဗုဒ္ဓဘာသာဖြစ်၍ ကွယ်ဖို့ မဆိုထားဘိ ယခုလို များစွာသော လူတို့၏ အထင်သေးခံနေရခြင်းသည်ပင် ဝမ်းနည်းဖွယ် ကောင်းလှပါပြီ၊ ထို့ကြောင့် ဘာသာရေးနှင့်စပ်သော သွေးကို အခြေခံ၍ သာသနာပြုပြင်ရန် နည်းလမ်းကို စဉ်းစားသင့်သည်ဟု စိတ်ကူးမိပါသည်။

[38] I take translations of these Pali words from ဟုတ်စိန်၊ ဦး၊၁၉၅၄။

[39] ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်၊၁၉၈၂။ဘုန်းကြီးသည် ဘာသာခြား သီလရှင်များ၏ အနေအထိုင် စသည်ကို အခွင့်သင့်တိုင်း သတိပြုပါသည်၊ သူတို့သည် ကလေးတွေကို ပညာသင်ပေးကြ၏၊ အပ်ချုပ်ခြင်းစသော လက်မှုပညာများကို တတ်ကျွမ်း၍ သင်ပေးကြဟန်တူ၏၊ ဆေးဘက်၌ ကျွမ်းကျင်သူတို့က ဆေးကုပေးကြ၏၊ ဘုန်းကြီးသိရသော သီလရှင်ဆရာမကြီး၏ ဆေးကုပုံမှာ အလွန် မေတ္တာ ကရုဏာပါ၏၊

He also praises in another book how Christians are organized and disciplined:[40]

> I must admit here that people of other faiths that Mahāgandhārum is mentioning are mostly Christians, and there is research suggesting why they have better socialization than Muslims in Myanmar.[41] Notwithstanding that fact, what I am trying to present here is, in essence, the way Mahāgandhārum frames the concept of inclusivity "within" quintessential Buddhism. In other words, how Buddhist understanding of the universe and the cosmos can also be inclusive in comparison to the current liberal discourse of multiculturalism, democracy, and human rights.[42]

Mahāgandhārum's Experiences with People of Other Faiths

One of the reasons why Mahāgandhārum teaches inclusive elements/discourses and his inclusive Buddhist outlook may be due to the socialization he had with people of other faiths since his young days. When he was living in Yangon, he was praised for his evening chantings of Buddhist sermons by people of other faiths, and he proudly mentions this in his book.[43] His encounters with U Pe Maung Tin, a Pali professor and later rector of

---

တချို့ကား ကုဋ္ဌရောဂါသည်များကိုပင် ကုသပြုစုကြ၏၊ သူတို့၏ မေတ္တာ ကရုဏာ အသက်ဝင်နေသော ဆေးကုမှုကြောင့် သူတို့ကို အားကိုးကြ၏၊ မေတ္တာ ကရုဏာ အတုံ့ပြန်ကြ၏၊ သူတို့ကား မကြီးပွားဘဲ မနေ, ကောန်ကြီးပွားခွင့်ရှိပါပေသည်၊ သီလရှင်ဆရာမကြီးတို့ အုပ်ချုပ်သော မန္တလေးကွန်ဗင့်ကျောင်းကား ကျောင်းသူအမျိုးသမီးကလေးများ (နေရာမရလောက်အောင်) ပြည့်လျှံ၍ နေပါတော့သည်။

[40] Seen here: ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်၊၂၀၀၀၊ ၁၈၀။

[41] Kyaw Yin Hlaing, 2013.

[42] I am not saying the current discourse/NGO movement for inclusion and multiculturalism is of no use.

[43] ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်၊၂၀၀၃။

University of Rangoon, resulted in mutual respect and profound admiration on each other. U Pe Maung Tin, a Christian by faith, had the translation of Visudhi Megga as his magnum opus, and it was claimed that U Pe Maung Tin happened to listen to Mahāgandhārum's discourse on the first sermon and Anata-lakana sutta and was incredibly impressed (တရားဦးဓမ္မစကြာ).

That was the reason U Pe Maung Tin came to see Mahāgandhārum for several long and engaging discussions on the Buddhist notion of non-self and the two became very close. By U Pe Maung Tin's recommendation, an archbishop visited Mahāgandhārum, was profoundly impressed by the Sayadaw and said later he got a lot of satisfaction and joy out of the respect and attention the Mahāgandhārum provided. Another encounter with a Buddhist abbot from Korea was also one of the noted encounters. An encounter with a Hindu sadhu made the sadhu comment at a press conference how it was pleasant to meet with Janakābhivamsa.[44]

One thing to consider is that monks of the younger generations and today's generation also have these kinds of encounters, if not more often, than what Mahāgandhārum experienced. But those who have extensive experience meeting with people of other faiths, and travel extensively cannot or do not incorporate the inclusive ideas (look at Sitagu, for example). For Mahāgandhārum, he had never traveled outside his country and yet showed his broad-mindedness based on Buddhist teachings. Perhaps it is his inclusive understanding of Buddhism which enabled him to become a person with a multicultural mindset.

Discourses of the Sayadaw

The Idea/Concept of "Past Kamma"

For Mahāgandhārum, the concept of "past kamma" (Sanskrit: karma) is an important one for he has broadened the classical

[44] ယောသိတ၊ အရှင်၊ ၂၀၀၃။

understanding of past kamma in Buddhism to an extent where it is used as a concept for inclusiveness. In one of his sermons, he preached, "For me, I met those laypersons whom I met out of very few odds in this life. Therefore, I believe I must have met them before. Maybe you might think it is a bit strange of a thought. However, the way I see it is that when I meet them now, I will try to pay back my gratitude which I owed before (i.e., in previous lives)...For people with past connections, I have the responsibility to preach them well"[45] (၂၀၁၇, ၁၃၉). When Mahāgandhārum met a professor from England, his first words of greetings were, "I am pleased to-be informed that you would visit me. Though we meet each other only now, according to the Buddha's teachings, we have met cordially in past lives. Thus, take it as we have been good friends since previous lives and **ask any question whatsoever without holding back".**[46] Thus, his Buddhist teachings guided him to treat whomever he met–be it from different faiths, as cordially and friendly as possible, for he believed he had met them in past lives, consequently transcending from exclusivity to inclusivity.

[45] In Burmese: "ဘုန်းကြီးကလေ၊ "ကြုံကြုံဖန်ဖန် ယခုတွေ့တဲ့ ဒကာ ဒကာမတွေဟာ ရှေးကတွေ့ပြီးသားဖြစ်ချင်ဖြစ်မယ်" လို့ တွေးတယ်။ တွေ့ပြီးသားဖြစ်လို့ရှိရင်တော့ ရှေးတုန်းက မဆပ်ရသေးတဲ့ ကျေးဇူးတွေကို ဆပ်တာပေါ့လို့ ဘုန်းကြီးက လေ ကြုံကြုံဖန်ဖန်ပေါ့လေ၊ ရှေးက တွေ့ပြီးသားတွေ ဖြစ်လိမ့်မယ်၊ ဆွယ်တရား မဟောရဘူး-ဒီကျောင်းက။ ဘာပြုလို့တုန်း၊ ကံတွေကြောင့် တွေ့ပြီးသားတွေ ရောက်လာလိမ့်မယ်။ တွေ့ပြီးသားမဟုတ်တဲ့သူတွေကတော့ နေပါစေ၊ သူ့လမ်းနဲ့ သူသွား ပါစေ၊ တွေ့ပြီးသားသူတွေကို ဟောရတာကို မနည်းတာဝန်ကြီးတယ်၊ ပြီးတော့ ဆွယ်တရားဟောပြီးတော့ ဘယ်သူ့ငွေး လာအောင် ဘယ်သူမှ မကြောင့်ကြကြနဲ့၊ သူ့ဘာသာသူ ကံရှိတဲ့သူတွေ ရောက်လာလိမ့်မယ်။ ကိုယ့်ကံနဲ့ကိုယ် ရောက်လာတဲ့အခါကျတော့ ဘုန်းကြီးမှာ တာဝန်တွေ သိပ်ကြီးတာပဲ၊ ဒါကြောင့်မို့လို့ ကံပါပဲ၊ ရှေးကံပဲ"။

[46] Emphasis in original (ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်၊၂၀၀၀၊ ၃၄၇-၃၅၅။).

Mettā (loving-kindness) and Mahāgandhārum

Sayadaw Mahāgandhārum talks about myitta (Pali: *mettā* meaning loving-kindness), which is one of the four Brahmmaviharas. Myitta has become a household word in Myanmar. Walton and Hayward, in their proposed counter-narratives to the discourses of Mabatha, mention the importance of the four Brahmmaviharas.[47] As an integral part of the Buddha's teaching, Buddhist monks almost always discuss mettā in their sermons, and yet it has *not* resulted or taken shape as a moral value toward inclusiveness. One common satirical joke on how the myitta of Buddhists excludes Muslims illustrates the multi-layered nature of anti-Muslim hatred in Myanmar. It says, "May all beings be happy, except crows and ka-la[48] because they have black skin". Thus I emphasize in the following section how Mahāgandhārum frames an inclusive discourse on myitta, and relates it to the prophecy of enlightenment at the first sermon of the future-Buddha. I would like to emphasize again that these are not at the doctrinal level but at the discourse level. I argue that the way Sayadaw frames this is organic, his arguments and discourses originating from his understanding of Buddhism.

Discourses as Such: The First Sermon and People who Achieved Enlightenment

In 1970, Mahāgandhārum delivered a sermon on myitta on the auspicious occasion of the centenary birthday celebrations of the ninth most supreme leader of the Shwegyin sect.[49] This is an

---

[47] Walton & Hayward, 2014.

[48] 'Ka-la', also frequently spelled 'kalar', in contemporary expression is a derogatory term for Muslims whereas it did not have derogatory and insulting meaning in the past but was simply a term for foreign people from the west of Myanmar, including but not limited to people with origins from India, Persia, Arabia and Europe. For detailed discussion, see Thant Myint-U (2017).

[49] မာနိတာသိရီ၊ ဦး နှင့် နန္ဒမာလာဘိဝံသ၊ ဦး ၊၂၀၁၅။

important sermon for two reasons: Sangin Sayadaw (စံကင်းဆရာတော်) was one of the eldest monks alive in that period (100 years old at that occasion); and being the supreme leader of the much-respected Shwegyin sect,[50] he was one of the most influential monks in the history of the Myanmar sāsana. Thus, Mahāgandhārum delivered this sermon to an audience of hundreds if not thousands of monks, nuns, and laypersons who came to the celebration in Mandalay. While talking about myitta, Mahāgandhārum reminds the audience of the Buddhist concept of paramis, how people of collected paramis now exist in the world, and how people will get enlightenment (the prophecy of enlightenment) at the first sermon of the *Mettaya Buddha*. He was saying how Buddhists should practice loving-kindness meditation all the time, quoting the verses from Karaniyametta sutta.[51] In a powerful, influential, and convincing style of a traditional Buddhist sermon, he recited verses from the *karaniya mettā sutta* and explained them in vernacular.[52]

To emphasize the fact that his interpretation/frame/understanding of the concept is different and necessarily inclusive, different translations by different Pali scholars are first provided, followed by an analysis of Mahāgandhārum's discourse. The original Pali verse is a short one:

Etam satim adhittheyya
Brahmam etam viharam idhamahu.

This is translated into different versions by different translators:

And while he stands or walks or while he sits

---

[50] For more details see Than Tun (2019).

[51] For an English translation of *karaniya mettā sutta*, see Acharya Buddharakhita (1995). For explanations in Myanmar, my preference is ဝါသေဋ္ဌာဘိဝံသ၊ အရှင်၊ ၂၀၁၁။.

[52] ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်၊ ၁၉၇၀/၁၃၃၂။

> Or while he lies down, free from drowsiness,
> Let him resolve upon this mindfulness:
> This is Divine Abiding here, they say.[53]

> Whether you are staying in one place or traveling, sitting down or in bed, in all your waking hours rest in this mindfulness, which is known as like living in heaven right here and now![54]

> As you stand, walk, sit or lie,
> So long as you are awake,
> Pursue this awareness with your might:
> It is deemed the Divine State here.[55]

> Standing, walking, sitting or reclining, as long as he is awake, let him develop this mindfulness. This, they say, is 'Noble Living' here.[56]

> Whether standing or walking, seated or lying down
> Free from drowsiness, One should sustain this recollection.
> This is said to-be the sublime abiding.[57]

Janakābhivamsa interprets this as:

> *Idha*: in this world of saintly people living for collection of their paramis, *Etam viharam*: sustaining the practice of recollection of loving-kindness whether standing or walking, sitting or lying down; this way of living is known as, *brah-*

---

[53] Ñanamoli Thera, 1995.
[54] Ratnaprabha, 2014.
[55] Acharya Buddharakhita, 1995.
[56] Piyadassi Thera, 1999.
[57] The Amaravati Sangha, 2004.

> *mam viharam*: abiding of the sublime, the divine like the arahants, like the *Brahma, ahu*: as is recognized by saintly peoples like the Buddhas.[58]

His interpretation *is* different as he translates or expands the word "idha"which simply means here that "in this world of saintly people living for collection of their paramis" and the word "Brahma, ahu" as "recognized by saintly peoples like the Buddhas". This interpretation becomes a broad interpretation, unlike translations mentioned above, for by "idha" he aims to include people of other faith and connect this Buddhist sermon with the prophecy of enlightenment and by "ahu" his understanding of saintly persons transcends the limits of Buddhist saints.

Within Buddhist thought, people who achieve enlightenment have to fulfill parami to become fully enlightened in their final life.[59] The Pali canon elaborates on how long a person has to fulfill parami depending on which kind of enlightenment they wish to attain.[60]

---

[58] In Burmese: "ဣဓ-သူတော်ကိုယ်စီ ပါရမီဖြင့် လှည့်လည်နေကြ ဤလောကၡ၊ ဧတံ ဝိဟာရံ-သွား၊ ရပ်၊ ထိုင်၊ လျောင်း နေရာပြောင်းလည်း၊ စိတ်ကောင်းမသွေ ဤမေတ္တာဖြင့် နေခြင်းကို၊ ဗြဟ္မဝိဟာရံ- အရိယာနေ၊ ဗြဟ္မာနေသို့၊ စိတ်နေသန့်ရှင်း၊ ကောင်းမြတ်သောနေထိုင်ခြင်းဟူ၍၊ အာဟု-ဘုရားစသား၊ ပုဂ္ဂိုလ်များတို့၊ ဟောထားညီတူ၊ မိန့်မြွက်တော်မူကြလေကုန်ပြီ".

[59] See the ten paramis (perfections) in Buddhism in the classical text "Buddhavamsa" translated by Morris (1882, p. 97). See also Bhikkhu Thanissaro (2010) and Acariya Dhammapala (2005) for contemporary interpretations on the ten paramis.

[60] There are five kinds of enlightened persons: the Perfectly Enlightened Ones or the All-seeing Buddha (the time for them to fulfill parami is four infinite number of great aeons or incalculables (asaṅkhyeyyas) and a hundred thousand great aeons (mahākappas), the Solitary-Buddhas or Paccekabuddhas (two incalculables and a hundred thousand great aeons), the Chief Disciples (Agga-sāvakas) - over one incalculable and a hundred thousand great aeons, the Great Disciples (Mahā-sāvakas) - over a hundred thousand great aeons, the ordinary disciples (Pakati-sāvakas) with over a hundred great aeons, or over a thousand great aeons (Ledi Sayadaw, n.d.).

In his sermon on mettā, Janakābhivamsa explains, "Do saintly people live like this (live with mettā meditation)? They, of course, do. They indeed do. All the Buddhas teach thus. Arahants teach thus. Saintly persons teach thus".[61] And then he connects this with the prophecy saying:

> We do not know how many people will get enlightenment at the first sermon of the future-Buddha. But we can make a guess; for the Gautama Buddha's first sermon, it was 180 million who were enlightened. Only one human being was there. This is for the first sermon alone. With the Buddha's sermons, a great number of people–humans, devas, and other deities, achieved enlightenment. (And for the future-Buddha) there will also be people who will become aggasāvakas, mahā-sāvakas, pakati-sāvakas and pacceka-Buddhas in this world, fulfilling paramis as this is the world of the future Mettaya Buddha already ... At this point, the combined population of five Theravada countries did not add up to 180 million. So we must ask, where are all those people now?[62]

---

[61] In Burmese: "အားလုံး အားလုံး မြတ်စွာဘုရားများလဲ ဟောတော်မူတာပဲ၊ အရိယာမထေရ်မြတ်ကြီးတွေလဲ ဟောတော်မူတာပဲ၊ အားလုံး အားလုံး သူတော်တွေလဲဟောတော်မူတာပဲ၊ ဒီလို နေလိုက်ကြသလားဆိုတော့ အိုး ဒီလိုနေလိုက်ကြတာမနည်းဘူး၊..." ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်၊၁၉၇၀/၁၃၃၂။

[62] In Burmese: "ဣလခ-သူတော်ကိုယ်စီ ပါရမီဖြင့် လှည့်လည်နေကြ ဤလောကဋ္ဌ၊ ပတ်ဝန်းကျင်ကလေးကို မကြည့်ပါနဲ့။ ကမ္ဘာကြီးဘယ်လောက်ကျယ်ဝန်းပြီးတော့ ဘယ်လောက်သူတော်ကောင်းတွေများမလဲဆိုတာ တွေးကြည့်စမ်း။ ဘုန်းကြီးက ပြောလေ့ရှိတယ်၊ တွေးလေ့ရှိတယ်၊ ဗုဒ္ဓမြတ်စွာပရိနိဗ္ဗာန်စံသွားပြီ။ အဂ္ဂသာဝကမဟာသာဝကနဲ့တကွ ဘုရားကျောင်းတကာ ကျောင်းအမတွေ အကုန်လုံးတရားရတဲ့သူတွေရကြ၊ ပရိနိဗ္ဗာန်စံတဲ့သူတွေ စံသွားကြပြီ။ ဟို ဘုန်းကြီးတို့ ကျေးတောမှာ သံဃာစင်ပေါ် လူကြီးလူကောင်းတွေထိုင်ပြီးတော့ စာစကား ပြောကြတယ်၊ ဘုန်းကြီးတို့အရပ်မှာ။ အဲဒီလူကြီးတွေ သေသွား တော့ ဒီသံဃာစင်ဟာ လပ်နေသလား၊ မလပ်ပေါင်။ နောက်ထပ်ဒီလိုလူကောင်းပေါ် လာပြန်တာပဲ၊

စာစကားပြောကြပြန် တာပဲ။ ဒီလူတွေ ဆုံးသွားတော့ကော၊ မလပ်ပါဘူး နောက်ထပ်လာပြန်တာပဲ။ အဲသလိုပဲ ဘုရား ပရိနိဗ္ဗာန်စံသွားတော့၊ အရိမေတ္တေယျဘုရားလောင်းက ပွင့်တော်မူမယ်လို့ အဆင်သင့်၊ အရိမေတ္တေယျမြတ်စွာဘုရားအလောင်းရဲ့ အဂ္ဂသာဝက၊ မဟာ သာဝက၊ အဂ္ဂသာဝိကာမ၊ မဟာသာဝိကာမတွေက ရဟန္တာဖြစ်ဖို့ရန် အဆင်သင့်။ ခုရှိပြီးပြီ။ ဘာပြုလို့ တုန်းဆိုတော့ လေးသင်္ချေနဲ့ကမ္ဘာတသိန်း ပါရမီဖြည့်ရတဲ့ပုဂ္ဂိုလ်တွေက ဒီကမ္ဘာရောက်၊ ဒီကမ္ဘာပွင့်ကြတော့မယ်။ သူတို့ ပါရမီပြည့်လို့ရှိပြီ၊ နတ်မှာလား၊ ဗြဟ္မာမှာလား၊ လူမှာလား မပြောနိုင်ဘူး။ အဂ္ဂသာဝကတွေ တသင်္ချေနဲ့ကမ္ဘာတသိန်း ပါရမီဖြည့်ရမယ် သူတို့ ဒီကမ္ဘာရောက်နေပြီ။ အဂ္ဂသာဝကတွေ တသင်္ချေနဲ့ ကမ္ဘာတသိန်း ပါရမီဖြည့်ကြရတယ် သူတို့ဒီကမ္ဘာရောက်နေပြီ ပွင့်ကြ တော့မယ်။ သူတို့ တရားရကြတော့မယ်။ သူတို့ ရှိနေပြီ။ တခါ မဟာသာဝကတွေ၊ ကမ္ဘာတသိန်း ပါရမီဖြည့်ရတယ်၊ ဘုရား ကျောင်းဒကာ ကျောင်းအမတွေ ကမ္ဘာတသိန်း ပါရမီဖြည့်ရမယ်၊ သူတို့ရှိနေပီ။ ဒီကမ္ဘာရောက်နေကြပြီ။ အဆင်သင့်သူတို့ တရားရကြတော့မယ်။ ... ဘုန်းကြီးက ဒါတွေတွေးပီးတော့ အို ကိုယ့်ကိုယ်ကိုယ်ချည်း အထင်ကြီးမနေနဲ့။ ဘုရားအလောင်း တွေ ဒီလောကကြီးထဲရှိနေပီ။ အဂ္ဂသာဝက၊ မဟာသာဝကအလောင်းတွေ ပါရမီ ရင့်ပြီးပြီ။ မြတ်စွာဘုရားရဲ့နောက်တော်ပါ သာဝကတွေ အများကြီး ပါရမီရင့်ပြီးပြီ၊ ရှိနေကြပြီ။ ဗုဒ္ဓမြတ်စွာ တရားဦး ဓမ္မစကြာတရားဦး ဟောတော်မူတော့ကို ဆယ့်ရှစ်ကုဋေ ကျွတ်တမ်းဝင်တယ်။ ဆယ့်ရှစ်ကုဋေဆိုတဲ့ အရေအတွက်ဟာ ဗြဟာချည်းတောင်ပြောတယ်၊ ဘုန်းကြီးက နတ်တော့ ပါ, ပါလိမ့်ဦးမယ်။ လူကဖြင့် လူအရေအတွက်က ငါးပါးပဲ ပါတယ်။ အဲဒီငါးပါးထဲက တပါးပဲ ကျွတ်တမ်းဝင်တယ် ပထမတရားပွဲမှာ။ နို့ ကျန်တဲ့ ဆယ့်ရှစ်ကုဋေဟာ ဘယ်မှာလဲ နောက်တခါ အရိမေတ္တေယျမြတ်စွာဘုရားရဲ့ တရားပွဲမှာ ဆယ့်ရှစ်ကုဋေ အတိအကျ မဟုတ်ပေမဲ့ ဒီလို အများကြီး ကျွတ်တမ်းဝင်မယ်။ ဒါဖြင့် အဲဒီကျွတ်တမ်းဝင်မဲ့ အလောင်း အလျာတွေဟာ ဗမာတနိုင်ငံလုံး စုတောင် မပြည့်သေးဘူး။ ဟို ယိုးဒယားတို့၊ ကမ္ဘောဒီးယားတို့၊ လာအိုတို့၊ သီဟိုဠ်တို့ ဒီဗုဒ္ဓဘာသာထွန်းကားတဲ့ နိုင်ငံတွေစုတောင် ဆယ့်ရှစ်ကုဋေ မပြည့်သေးဘူး။ အဲတော့ တကယ့်သူတော်ကောင်းတွေ ဘယ်မှာလဲ။ ပေါ့ပေါ့ဆဆ တို့နေထိုက်သလား၊ အများကြီး ပေါ့ပေါ့ဆဆ နေထိုက်သလား။ ဟိုမှာ ပထမ တရားပွဲကျွတ်တမ်း ဝင်မှာ ဆယ့်ရှစ်ကုဋေ၊ ကျွတ်တမ်းဝင်သွားတာ၊ နောက်လဲ

By this, Janakābhivamsa openly says the current Theravada Buddhist population is not enough for the future prophecy, but as this is already the world of the future-Buddha,[63] those who will achieve enlightenment in the future must be somewhere either as human beings or as deities. He mentions this frequently in other books as well, emphasizing the number and thus saying many people must be fulfilling paramis in this world of five Buddhas 'bhadrakalpa'.[64]

He also implies that people of other faiths may be included in the crowd who will get enlightenment at a later point of time, thus reminding the audience they should not be passive or disinterested about it. In one sermon, he also mentions, "myitta has been the discourse/sermon of the Buddhas, the arahants, and saints". Again he did not differentiate saints by religion. Here I would like to draw attention to how he mentioned that Jesus Christ taught the discourse of myitta.

ဒီလိုပေါ့ မတိမ်းမယိမ်းနေကြမှာပဲ။ အဲဒီသတ္တဝါတွေဟာ အခု အဆင်သင့်၊ ကျွတ်တမ်းဝင်ဖို့ရန် ဒီကမ္ဘာမှာ အဆင်သင့်ရှိနေကြပြီ။ ကျွတ်တမ်းဝင်ဖို့ရှိနေပြီ။ တို့ မေ့မေ့လျော့လျော့ ပေါ့ပေါ့ဆဆနဲ့ နေထိုက်သလား။ တို့တတွေ အမှတ်တမဲ့နဲ့ သွားလာ စားသောက်ပြီးတော့ ပေါးလားဝါးလားနဲ့ နေထိုက် သလား။ တို့တတွေဟာ သတိထားပြီးတော့ မနေထိုက်ပါဘူးလား။ အကယ်၍ ဆုများ ကြီးနေလို့မို့ အရိမေတ္တေယျဘုရား လက်ထက် မပါဘူးဆိုတာကတော့ ရှိပါစေတော့။ ဆုလဲ မကြီးပါဘဲနဲ့ မပါရဘူးဆိုရလို့ရှိရင်တော့ဖြင့် အင်မတန် ဝမ်းနည်း စရာကောင်းမှာပဲ။ … ကိုယ့်ကိုယ်ကိုယ် ပါရမီ့ရှင်ဆိုရင်ဖြင့် နေရာတိုင်းမှာ အမှတ်တမဲ့ ပြုမနေစမ်းပါနဲ့၊ သတိနဲ့နေလိုက်စမ်း ပါ။ ကိုယ့်ဟာကိုယ် အခုတောင်မှ ပါရမီကို မရှိသေးဘူးဆိုရင်ဖြင့် ထိုင်ပြီးတော့ ငိုသာနေပါ၊ ဘာမှ အသုံးမကျတော့ပါဘူး။ … ဒီတော့အမှတ်တမဲ့နဲ့တော့ မနေစေချင်ပါဘူး…" ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်၊၁၉၇၀/၁၃၃၂။

[63] This is the world of five buddhas and four buddhas have emerged. The future buddha will be the fifth one by the name of Metteyya Buddha, Buddhavamsa. For more details in Burmese, see *စက္ကာဝတ္တိသုတ်*၊၂၀၁၁။ and in English, Bhikkhu Thanissaro (2002).

[64] See ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်၊၂၀၀၀၊ ၆၃-၆၄။ ၂၀၀၆၊ ၃၆။ ၂၀၁၇၊ ၁၀၀။

This discourse is, in fact, an important concept where he tries to incorporate the inclusive angle into the Buddhist framework relating to the prophecy of the coming Buddha, the Mettaya. This can be connected to the discourse mentioned above again that those people who serve with goodwill and self-sacrifice must be the future-to-bes, and also the fact that he can form an excellent admiration of those people, regardless of race and religion. Thus he reminds his audience that as they cannot expect all of the people of five Theravada countries to get enlightenment, there must be a lot of good people waiting for the future in the outside world.

The Sermon at the Military Barracks

Janakābhivamsa was invited to Mingaladon garrison in 1951 to give a talk to the military rank and file and their families. That sermon, renowned as 'Siq-taq-táya-daw' (စစ်တပ်တရားတော်, the sermon to the military), shows his values regarding the morality and integrity of military people and how they should respect other faiths.[65] Out of those teachings, I would like to show a few striking examples here.

In this sermon, Mahāgandhārum talks about Dutthagāmani as well, but his sermon, unlike the one by Sitagu in which he misquotes Mahāgandhārum,[66] does not at all mention the infamous comment by Sinhalese monks: "You killed only one and a half beings".[67] Instead, he urges the rank and file to respect establishments and places of worship of other faiths as much as possible. He says, "Do not offend civilians with over-pride of being a soldier. When some bad monks did improper things, people tend to condemn 'these monks, these monks' - the same thing will happen if one solider in uniform did terrible things".[68]

---

[65] Htet Min Lwin, 2018.

[66] Ibid.

[67] For background information, see: The Mahavamsa, 2007.

[68] "မည်သည့်ဘာသာဝင်မဆို ဆိုင်ရာ ဘာသာဝင်များ၏ အဆောက်အအုံများကိုလည်း စွမ်းနိုင်သမျှ လေးစားကြပါ"၊

Conclusion

This article tries to present a history of inclusive discourses which had their foundation in the understanding of Buddhism. This has been explored by analyzing sermons and different writings of Janakābhivamsa. I argue that Janakābhivamsa's two beliefs—that this world is full of people who will get enlightenment in the future-Buddha's time, exceeding the total number of Theravada Buddhists at that future point; and those good-natured people working for the benefits of the society and the community, regardless of race and religion, are those disciples-to-be of the Buddhas—make him a person with an inclusive mindset.

It cannot be said with numerical accuracy how many people in contemporary Burma/Myanmar have read or listened to his writings and discourses, but looking at the fact that these books are still available in the market and sell well, it looks like people still read these discourses, and that there still is a readership for inclusive discourses within the understanding of Buddhism. These sermons, discourses, and writings must have had a stronger impact when Sayadaw himself was alive, when Sayadaw himself delivered the sermons live to a Buddhist and occasionally non-Buddhist audience, between fifty and seventy years ago. The idea or concept of inclusiveness must have had an impact on those audiences. Hence, it will be fair to draw the inference that these inclusive discourses (and also the idea that the enemies of the sāsana are from within) could have been one of the contributing factors to the absence or relative lack of communal tensions and racial/religious hatred against people

---

"ငါစစ်သားပဲဆိုတဲ့ မာနနှင့်အရပ်သူအရပ်သားကို မစော်ကားပါနှင့်၊ ဘုန်းကြီးတို့ သင်္ကန်းဝတ်တပါး မတော်မတရား လုပ်နေ တာကို မြင်လျှင် ဘုန်းကြီးတွေဟာ ဘုန်းကြီးတွေဟာ လို့ ဘုန်းကြီးကောင်းတွေပါ အကဲ့ရဲခံရသလို ယူနီဖောင်းဝတ် စစ်သား တယောက် မကောင်းလျှင် အားလုံးပင် အကဲ့ရဲ့ ခံရပါလိမ့်မယ်"။

of other faiths. I would even go further to state that the prevailing discourses of those times were inclusive, and thus it is not surprising that the idea to protect sāsana had nothing to do with people of other religions. Of course, more work should be done to prove this broad claim.

To answer why Janakābhivamsa delivered these kinds of inclusive discourses, we can draw tentative conclusions that he was socialized to people of other religions, had contacts/encounters/exchanges with people of other religions although he grew up in a religiously and ethnically homogenous environment of Upper Burma and its monasteries. However, what is more important is how he understands the concept of inclusiveness within the Buddhist framework. Maybe this can be a starting point for people of the Buddhist faith, civil society, and advocates for social and religious inclusion to spread his quintessentially Buddhist ideas of inclusion for the future social and religious harmony in Myanmar. Researching and making these kinds of inclusive discourses publicly known is an attractive way to refute the hateful speeches and discourses that try to scapegoat religious minorities in the country for what some people think is the resentful situation Buddhism might have encountered throughout history in Myanmar. Janakābhivamsa's inclusive discourses pave the way for more inclusive discourses by Buddhist monks and society at large and for more research on similar inclusive discourses in history.

References

Abeysekara, A. (2001). The Saffron Army, Violence, Terror (Ism): Buddhism, Identity, and Difference in Sri Lanka. *Numen, 48*(1), 1–46. https://www.jstor.org/stable/3270564

Acariya Dhammapala. (2005). *A Treatise on the Paramis: From the Commentary to the Cariyapitaka.* Translated by Bhikkhu Bodhi. https://www.accesstoinsight.org/lib/authors/bodhi/wheel409.html

Acharya Buddharakhita. (1995). *Metta: The Philosophy and Practice of Universal Love*. DharmaNet Edition. Buddhist Publication Society. http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/an140977.pdf

Ba Shin. (1961). *Coming of Islam to Burma Down to 1700 A.D.* Azad Bhavan.

Bhikkhu Bodhi. (2012a). The Four Protective Meditations: Offering Protection from Unwholesome Dispositions. *Tricycle*, Summer 2012. https://tricycle.org/magazine/four-protective-meditations/

Bhikkhu Bodhi. (2012b). *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of Angutara Nikaya*. Wisdom Publications.

Bhikkhu Thanissaro. (2002). Cakkavatti Sutta: The Wheel-Turning Emperor. *Access to Insight*. https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.26.0.than.html

Bhikkhu Thanissaro. (2010). *The Ten Perfections: A Study Guide. Access to Insight.* https://www.accesstoinsight.org/lib/study/perfections.html

Coconuts Yangon. (2018, December 5). Radically Charged Rant Only Applied to Rohingya Muslims, Religion Minister Assures. *Coconuts Yangon*. https://coconuts.co/yangon/news/racially-charged-rant-applied-rohingya-muslims-religion-minister-assures/

Deegalle, M. (2003). Is Violence Justified in Theravada Buddhism? *The Ecumenical Review*, *55*(2), 122–31. https://doi.org/10.1111/j.1758-6623.2003.tb00187.x

Freeman, J. (2017, March 28). Myanmar Silences Radical Monk, but Legacy of Hatred Speaks for Itself. *Voice of America.* https://www.voanews.com/a/myanmar-silences-radical-monk-/3784751.html

Fuller, T. (2013, June 20). Extremism Rises Among Myanmar Buddhists. *The New York Times*. https://www.nytimes.com/2013/06/21/world/asia/extremism-rises-among-myanmar-buddhists-wary-of-muslim-minority.html

Goldberg, J. (2017, November 2). Not All Buddhists Agree with Sitagu Sayadaw's Militant Message. *Coconuts Yangon*. https://coconuts.co/yangon/news/not-buddhists-agree-sitagu-sayadaws-militant-message/

Gravers, M. (2015). Anti-Muslim Buddhist Nationalism in Burma and Sri Lanka: Religious Violence and Globalized Imaginaries of Endangered Identities. *Contemporary Buddhism*, *16*(1), 1–27. https://doi.org/10.1080/14639947.2015.1008090

Helbardt, S., Hellmann-Rajanayagam, D. & Korff, R. (2013). Religionization of Politics in Sri Lanka, Thailand and Myanmar. *Politics, Religion & Ideology*, *14*(1),36–58. https://doi.org/10.1080/21567689.2012.752358

Holliday, I. (2013). Myanmar in 2012: Toward a Normal State. *Asian Survey*, *53*(1), 93–100. https://doi.org/10.1525/as.2013.53.1.93

Htet Min Lwin. (2016). *Politicized Religion as Social Movement in a Nascent Democracy: The MaBaTha Movement in Myanmar* [Unpublished master's dissertation]. Central European University.

Htet Min Lwin. (2018, August 3-5). *Buddhist Nationalist Movements and Their Uses and Abuses of History* [Paper presentation]. 13th International Burma Studies Conference, Bangkok, Thailand.

International Crisis Group. (2013). *The Dark Side of Transition: Violence Against Muslims in Myanmar*. Asia Report N251. https://www.crisisgroup.org/asia/south-east-asia/myanmar/dark-side-transition-violence-against-muslims-myanmar

Jaiswal, R. K. (2021). Scar of Association: Repercussions of the Great Depression and Xenophobic Nationalism on Indian Migrants in Burma. *Independent Journal of Burmese Scholarship*, *1*(1), 233-280.

Kent, D. W. (2015). Preaching in a Time of Declining Dharma: History, Ethics and Protection in Sermons to the Sri Lankan Army. *Contemporary Buddhism*, *16*(1), 188–223. https://doi.org /10.1080/14639947.2015.1008122

Kyaw Yin Hlaing. (2013). A Plural Society Revisited: The Misapprehension of Muslim Burmese by Buddhist Burmese. In *Nation Building in Myanmar* (pp. 133–64). Yangon: Myanmar Peace Center.

Lawi Weng. (2014, January 21). 'Religious Roots of Social Harmony' Discussed in Rangoon. *The Irrawaddy*. https://www.irrawaddy.com/news/burma/religious-roots-social-harmony-discussed-rangoon.html

Ledi Sayadaw. n.d. *Parami Dipani: A Manual of the Perfections*. Translated by U Tin U (Myaung). Buddhist Manuals of South-East Asia Publication & Preservation Society Ltd.

Maung Maung Gyi. (1983). *Burmese Political Values: The Socio-Political Roots of Authoritarianism*. Praeger Publishers.

Morris, R. (1882). *The Buddhavamsa*. Pali Text Society.

Mratt Kyaw Thu. (2017, November 1). Tatmadaw, Sangha and Government Must Work Together, Sitagu Sayadaw Says in Sermon to Officers. *Frontier Myanmar*. https://frontiermyanmar.net/en/tatmadaw-sangha-and-government-must-work-together-sitagu-sayadaw-says-in-sermon-to-officers

Ñanamoli Thera. (1995). Karaniya Mettā Sutta: Loving-Kindness. *Access to Insight*. https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/snp/snp.1.08.nymo.html

O'Connor, R.A. (2015). Sermons in the Culture of Buddhism—Discussant's Remarks. *Contemporary Buddhism*, *16*(1), 141–46. https://doi.org/10.1080/14639947.2015.1008952

Piyadassi Thera. (1999). Karaniya Mettā Sutta: The Discourse on Loving-Kindness. *Access to Insight.* https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/snp/snp.1.08.piya.html

Ratnaprabha. (2014). *The Path of Unlimited Friendliness: The Karaniya Metta Sutta.* https://ratnaprabha.net/2014/08/31/the-path-of-unlimited-friendliness/

Tambiah, S. J. (1992). *Buddhism Betrayed?: Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. University of Chicago Press. https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/B/bo3618620.html

Tannenbaum, N. (2015). What Sermons Can Tell Us. *Contemporary Buddhism, 16*(1), 147–66. https://doi.org/10.1080/14639947.2015.1008121

Than Tun. (2019). *History of Shwegyin Nikaya*. Seikku Cho Cho.

Thant Myint-U. (2017, June 17). *Myanmar, an Unfinished Nation.* Nikkei Asia Review. https://asia.nikkei.com/Politics/Myanmar-an-unfinished-nation

The Amaravati Sangha. (2004). Karaniya Mettā Sutta: The Buddha's Words on Loving-Kindness. *Access to Insight.* https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/snp/snp.1.08.amar.html

The Mahavamsa. (2007). *25: The Victory of Duttha Gamani.* https://mahavamsa.org/mahavamsa/original-version/25-victory-duttha-gamani/

Tiyavanich, K. (1997). *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*. Silkworm Books. https://silkwormbooks.com/products/forest-recollections

Turner, A. M. (2014). *Saving Buddhism: The Impermanence of Religion in Colonial Burma*. University of Hawaiʻi Press. http://doi.org/10.21313/hawaii/9780824839376.001.0001

Walton, M. J., & Hayward, S. (2014). *Contesting Buddhist Narratives: Democratization, Nationalism, and Communal Violence in Myanmar* (Policy Studies No. 71). East-West Center. https://www.eastwestcenter.org/publications/contesting-buddhist-narratives-democratization-nationalism-and-communal-violence-in-mya

Walton, M. J., & Jerryson, M. (2016). The Authorization of Religio-Political Discourse: Monks and Buddhist Activism in Contemporary Myanmar and Beyond. *Politics and Religion, 9*(4), 794–814. https://dx.doi.org/10.1017/S1755048316000559

Weiberg-Sazmann, M. (2014). The Radicalisation of Buddhism in the Twentieth and Twenty-First Centuries: The Buddhist Sangha in Sri Lanka. *Politics, Religion & Ideology*, *15*(2), 283–307. https://doi.org/10.1080/21567689.2014.899066

Yegar, M. (1972). *The Muslims Of Burma: a Study of a Minority Group*. Otto Harrassowitz. http://www.netipr.org/policy/downloads/19720101-Muslims-Of-Burma-by-Moshe-Yegar.pdf

ဃောသိတ၊ အရှင်။(၂၀၀၃)။ *တစ်ဘဝသာသနာ (စတုတ္ထအကြိမ်)*။မဟာဂန္ဓာရုံစာပေ။

စက္ကဝတ္တိသုတ်။(၂၀၁၁)။*ပါထိကာဝဂ်ပါဠိတော်မြန်မာပြန်*၊ စာ ၄၉-၇၀။သာသနာရေးဦးစီးဌာန၊ ကမ္ဘာအေးစာပုံနှိပ်တိုက်။

ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်။ (၁၉၇၀/၁၃၃၂) ။*မေတ္တာဘာဝနာတရားတော်* (MP3)။
http://dhammadownload.com/MP3Library/MahagandaryoneSayadawAshinJanakavamsa/DVD-01/075-AshinJanakabhivamsa-MyitaBawanar.mp3

ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်။(၁၉၉၂)။*ဘာသာသွေး(ပဥ္စမအကြိမ်)*။နယူးဘားမားအော့(ဖ်) ဆက်ပိဋကပုံနှိပ်တိုက်။

ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်။(၁၉၉၇) ။*ဘာသာရေးပြဿနာများအဖြေနှင့်စစ်တပ်တရားတော်*။ မဟာဂန္ဓာရုံစာပေ။

ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်။ (၂၀၀၀က) ။*တစ်ဘဝသံသရာ (တတိယအကြိမ်)*။ နယူးဘားမားအော့(ဖ်)ဆက်ပိဋကပုံနှိပ်တိုက်။

ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်။(၂၀၀၀ခ) ။*ဗုဒ္ဓါနုဿတိဘာဝနာ (သတ္တမအကြိမ်)* ။ နယူးဘားမားပိဋကပုံနှိပ်တိုက်။

ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်။(၂၀၀၃)။*အနာဂတ်သာသနာရေး (ဒွါဒသမအကြိမ်)*။ နယူးဘားမားအော့(ဖ်)ဆက်ပိဋကပုံနှိပ်တိုက်။

ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်။(၂၀၀၆) ။*ဓမ္မစကြာတရားတော်နှင့်အနတ္တလက္ခဏာသုတ်တရားတော် (ပဥ္စမအကြိမ်)*။မဟာဂန္ဓာရုံစာပေ။

ဇနကာဘိဝံသ၊ အရှင်။(၂၀၁၇)။*ကံဉာဏ်ဝီရိယပြည့်စုံမှ*။ပါရမီစာပေ။

မာနိတသိရီ၊ ဦး နှင့် နန္ဒမာလာဘိဝံသ၊ဦး။(၂၀၁၅)။*စံကင်းဆရာတော်ဂုရုပွဲတွင်ကထာ(တတိယအကြိမ်)*။ ပဥ္စင်္ဂစာပေ။

ဝါသေဋ္ဌာဘိဝံသ၊ အရှင်။(၂၀၁၁)။*ပရိတ်ကြီးနိဿယသစ် (နဝမအကြိမ်)*။မိခင်ရောဝတီ။

သံဝရာလင်္ကာရ၊ အရှင်။(၂၀၁၄)။*အရှင်ဇနကာဘိဝံသ၏ဘာသာအမြင်၊ သာသနာအမြင်၊ (ဒုတိယအကြိမ်)*။လင်းလွန်းခင်စာပေတိုက်။

ဟုတ်စိန်၊ ဦး ။(၁၉၅၄)။*ပါဠိ-မြန်မာအဘိဓာန်*။ ပြည်ထောင်စုမြန်မာနိုင်ငံတော်အစိုးရ စာပုံနှိပ်ရေးနှင့်စာရေးကိရိယာဌာန။

Law and Statelessness: A Case Study of the Rohingya Muslims of Myanmar

Nikita Gehlot

Abstract

This study deals with the citizenship issues of Rohingya people and looks into the causes of their statelessness. It argues that the 1982 Burma Citizenship Law is crucial to the Rohingya's persecution and their being deprived of Burmese citizenship. There are 135 'national races' in Myanmar which are known as 'citizens' or 'indigenous people'. The government of Myanmar excludes the Rohingya from this list of national races and uses the 1982 Citizenship Law as a weapon against the Rohingya people. Demarcations among citizens, associate citizens, and naturalized citizens are perceptible in the law. Additional restricted norms have been espoused for associate citizens and naturalized citizens. These norms compel Rohingyas to live as stateless people. This article seeks to answer four major questions: (i) What are the factors that led to the establishment of the 1982 Citizenship Law in Myanmar? (ii) How does Myanmar's 1982 Citizenship Law specifically affect Rohingya Muslims? (iii) Are Rohingyas specifically targeted by the government? (iv) Is the 1982 Citizenship Law expanding statelessness? By tackling these complex issues this article provides opportunities to better understand ethnic politics, conflicts and statelessness.

စာတမ်းအကျဉ်း

ဤစာတမ်းတွင်၁၉၈၂ ခုနှစ် မြန်မာနိုင်ငံသားဥပဒေသည်ရိုဟင်ဂျာများကိုနိုင်ငံမဲ့ဖြစ်စေရခြင်း၏အဓိကအကြောင်းအရင်းဖြစ်ပြီးယင်းကြောင့်ရိုဟင်ဂျာများအဖိနှိပ်ခံဖြစ်လာရခြင်းကိုဆက်စပ်သုံးသပ်တင်ပြထားပါသည်။ မြန်မာနိုင်ငံတွင် "ဌာနေတိုင်းရင်းသားများ" အဖြစ်သတ်မှတ်

ထားသည့်တိုင်းရင်းသားလူမျိုး ၁၃၅ မျိုးရှိသည့်အနက်၊ မြန်မာအစိုးရသည် ရိုဟင်ဂျာများကို “ဌာနေတိုင်းရင်းသားများ” စာရင်းမှဖယ်ကျဉ်ထားပြီး ၁၉၈၂ ခုနှစ် နိုင်ငံသားဥပဒေကို ရိုဟင်ဂျာများအပေါ် လက်နက်အဖြစ် အသုံးပြု၍ခွဲခြားဖိနှိပ်နေ ပါသည်။ ၁၉၈၂ ခုနှစ် နိုင်ငံသားဥပဒေအ ရနိုင်ငံသားဖြစ်မှု အတန်းအစားများကိုပိုင်းခြားသတ်မှတ်ရာတွင် နိုင်ငံသားဖြစ်မှုကို အပြည့်အဝမရရှိနိုင်သည့် “ဧည့်နိုင်ငံသား” နှင့် “နိုင်ငံသားပြုခွင့်ရသူ” ဟူသည့် အတန်းအစားများ ပါဝင်နေသည်ကို တွေ့ရှိရပါသည်။ “ဧည့်နိုင်ငံသား” နှင့် “နိုင်ငံသားပြုခွင့်ရသူ” အတန်းအစားများ အပေါ်တွင် အခွင့်အရေးအားဖြင့်ကန့်သတ်မှုများ ရှိနေသေးသည်ဖြစ်ရာဤကန့်သတ်ခွဲခြားထားမှုများသည်ရိုဟင်ဂျာများကိုနိုင်ငံမဲ့ဖြစ်စေရခြင်း၏အဓိကအကြောင်းအရင်းပင်ဖြစ်ပါသည်။ ဤသုတေသနစာတမ်းကဖြေဆိုရန် ကြိုးပမ်းထားသောသုတေသန မေးခွန်းကြီးလေးခုမှာ ၁-၁၉၈၂ ခုနှစ် နိုင်ငံသားဖြစ်မှုဥပဒေ ပေါ်ပေါက်လာစေသည့် အကြောင်းရင်းများကားအဘယ်နည်း၊ ၂-၁၉၈၂ ခုနှစ် မြန်မာနိုင်ငံ နိုင်ငံသားဥပဒေသည် ရိုဟင်ဂျာများကို မည်သို့ မည်ပုံ အကျိုးသက်ရောက်စေသနည်း၊ ၃-၁၉၈၂ ခုနှစ် မြန်မာနိုင်ငံ နိုင်ငံသားဥပဒေတွင်ရိုဟင်ဂျာများကို အစိုးရမှ အထူးပစ်မှတ်ထား ဖိနှိပ်ထားပါသလား၊ ၄-၁၉၈၂ နိုင်ငံသားဥပဒေသည်ရိုဟင်ဂျာများ နိုင်ငံမဲ့ဖြစ်မှုကိုပိုမိုဆိုရွားသွားစေပါသလား တို့ဖြစ်ပါသည်။ ဤရှုပ်ထွေးသော ကိစ္စရပ်များသည် လူမျိုးရေးအခြေပြုနိုင်ငံရေး၊ လူမျိုးရေးပဋိပက္ခများနှင့် နိုင်ငံမဲ့ဖြစ်မှုကို နားလည်သဘောပေါက်ရန်အတွက်လေ့လာရမည့်ကိစ္စရပ်များပင်ဖြစ်ပါသည်။

Background

Before formally defining statelessness, the article introduces Rohingyas and their apartheid stateless condition in short to provide an idea of the prevailing situation in Myanmar. Rohingyas have been living in Myanmar for centuries, but they are still being excluded from the nation by the government of Myanmar. In order to do so, the government of Myanmar established the 1982 Burma Citizenship Law, which divides the people of Myanmar on the basis of their ethnicity. Rohingyas have never been accepted as an indigenous people by Myanmar; rather they have always been referred as "Bengali" or "illegal migrants".

In Myanmar the Rohingya are not included in the 135 national races defined by the government. Rohingyas experience ethnic discrimination in their daily life based on the 1982 Citizenship Law. Consequences of this include crimes against humanity, genocide and ethnic cleansing, brutal burnings of villages, visible religious hatred, population control and restrictions on marriage, forced labor, confiscations of land and property, inadequate medical facilities, barriers to receiving humanitarian aid, forcible transfer, denial of women's rights, and more. Hence, in order to analyze the statelessness of Rohingya people, this article critically analyzes the 1982 Burma Citizenship Law and its severe impacts on them. It tries to understand the formal meaning of statelessness.

Objectives

(i) To identify the factors that led to the establishment of the 1982 Citizenship Law in Myanmar.

(ii) To identify the effects of Myanmar's 1982 Citizenship Law on Rohingya Muslims.

(iii) To investigate the specificities of the 1982 Citizenship Law that make the Rohingya a targeted community by the government.

(iv) To investigate the reasons behind the expansion of statelessness due to the 1982 Citizenship Law.

Methodology

This article adopts an interpretive method to analyze the text of the law and its social lives and study implications for larger geopolitical issues. This study adopts qualitative techniques and a narrative style as well as a deductive method, as it goes from general understandings to particular details. The article is mainly based on information derived from secondary sources, e.g., books, articles, newspapers, international and national magazines on the themes of the Rohingya refugee crisis, the Myanmar state, human rights, and similar.

Part I: Theories Behind Statelessness

In 2003, the United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) conducted a survey which affirms that no domain in this world is free from those grounds which lead to statelessness.[1] Article 1(1) of the 1954 Convention describes the definition of a stateless person as "an individual who is not considered as a national by any State under the operation of its law".[2] Statelessness is not only a matter of legal trouble but also of social and individual trouble. In modern day nation-states where government services are tied to citizenship, people who are unable to get citizenship face numerous problems. The consequences that emerge compel people to live at risk of long-term detention in a foreign country, particularly when that country is unable to

---

[1] UNHCR, 2005.

[2] After the Second World War the problem of refugees was predominant and it became essential for international governments to take action on refugees and their welfare. As a result, the 1954 UN Convention Relating to the Status of Stateless Persons ('1954 Convention') came into existence, and this convention shares the same vision as the 1951 Convention Relating to the Status of Refugees ('1951 Convention'), for more, see UNHCR, 2018.

secure the citizenship status of that particular individual to repatriate him/her to his country of origin.[3]

Parekh admits that in the boundaries of international law "ethics of admission" are significant, but she argues that we (the people of the nation-state system) should elaborate our understanding beyond the "ethics of admission", and for that she incorporates two vital reasons.[4] First, she throws light on de jure and de facto stateless people. De jure stateless people are the people who met the criteria of admission in a country, i.e., those who are affiliated for resettlement by the UN High Commissioner for Refugees (UNHCR); de facto stateless people are those who do not meet the criteria of admission and therefore have lost their nationality. Parekh argues that "ethics of admission" mainly works for de jure stateless people and leaves behind those de facto stateless people who are also in need. Arendt has called de facto stateless people the "core of statelessness" and claims that the international world mainly focuses on de jure stateless people and neglects the de facto stateless.[5] The 1954 Convention focuses on de jure stateless people, but there is an uncountable number of de facto stateless persons in the world, which remain out of focus from the 1954 Convention.[6]

The second reason Parekh identifies for the need for enhancing understanding of the "ethics of admission" is that admission ethics do not include those stateless persons who are living outside the political community—in other words, those outside the state boundary that legalizes its citizens by providing them citizenship.[7] Those who do not have citizenship are compelled to live on humanitarian aid. She adds that the harm of statelessness for those who are living outside the political community for many years has not yet been taken seriously, and although normative philosophers consider it morally vital, they study the issue of statelessness in a more legal manner—e.g., in

[3] Batchelor, 1998.
[4] Parekh, 2013.
[5] Arendt, 1976.
[6] Blitz & Lynch, 2011.
[7] Parekh, 2013.

terms of the loss of nationality—and forget to include another dimension which Parekh says is the "ontological" harm of statelessness.[8] Parekh conveys that there are two sorts of harms associated with statelessness: one is the political harm of statelessness and another is the ontological harm of statelessness. To study statelessness in a more prominent manner, we have to put apart the two angles, or the ontological harm and philosophical harm of statelessness, so that we can better understand the root of statelessness.

According to the UNHCR, lacunae in nationality laws are the most important cause of statelessness.[9] Each and every country has its own rules and regulations as to how a national obtains citizenship, and how the state can withdraw it. Some countries have a system of offering citizenship on the basis of descent, which affords citizenship to those children born as nationals whose birth took place in the marked territory of that country (or children born in a state's territory as nationals of another state).

The movement of people from one country to another makes the issue of statelessness even more complex. If a child was born in a foreign country, her foreign birth can put her nationality in danger if that country does not offer citizenship on the grounds of birth alone. In addition, if the home country of the parents of someone born abroad does not allow them to pass on their nationality to their children through family linkage it can also lead to statelessness. Furthermore, some countries have discriminatory laws that outline who can and cannot transfer their citizenship. For example, in around 27 countries in the world, citizenship laws are biased against women: women are not permitted to transfer their nationality. In addition, some countries provide citizenship only to certain races and ethnicities. India and Myanmar are such countries.[10]

---

[8] Ibid.

[9] UNHCR, 2018.

[10] UNHCR, 2014.

The emergence of new states and shifting of border lines provide another reason for statelessness.[11] In several cases, certain communities or groups have to give up their nationality even when a new state provides citizenship to all ethnic races and minorities: that state might suddenly withdraw the citizenship rights from a particular group when they cannot prove their ties to the newly-formed state. In countries where nationality can be transferred only by descent from a national, statelessness will be passed on to the next generations; we can call it "Intergenerational Statelessness" (UNHCR).[12] Sokoloff and Lewis claim that denial of citizenship prevails in those states where state-building programs were executed in conjunction with homogenous/monoethnic practices, and state-succession procedures adopted different national identities from the previous state without considering the subsequent consequences, e.g., loss of citizenship, identity, culture, religion etc.[13] Denationalization is often a consequence of fragile states pursuing biased policies to address poor public health, political or economic systems and strengthen national harmony in order to assemble support for the country's leadership.[14]

The inclusion and exclusion of particular ethnic cultures in the process of nationalization and denationalization can provide an account of emergent civil liberties and their respective prices. Ethnic identity and cultural markers delineate the course of action for nationalization and denationalization. Scholars such as Horowitz call this phenomenon "ethnic politics".[15] The procedure for denationalization starts from the making of minority groups; majority groups then might be produced by creating a situation of mass migration, for instance the mass exodus of Tamils that occurred in Sri Lanka during the Sri Lankan civil war.

---

[11] Rürup, 2011.
[12] UNHCR, 2010.
[13] Sokoloff & Lewis, 2005.
[14] Ibid.
[15] Horowitz, 1993.

There are also instances where groups are forced to migrate and resettle again in other parts of the world. One such example is the Crimean Tartars, an ethnic Muslim minority in Russia which was resettled in Uzbekistan.[16] Horowitz elaborates that inclusion or nationalization of certain selected parts of the populace of a given state might impact the allocation of "important material and nonmaterial goods".[17]

In the making of new states, politics is crucial. The evolution of states often follows from a naive belief in democracy to a selectively chosen path of democracy by guaranteeing the rights of some special communities or groups and denying the rights of others. One of the latter groups is the Rohingya, who find themselves unable to flourish to their full potential under the so-called patronage of the government in Myanmar. The Rohingya are a group of people who are targeted on the basis of ethnicity and are being excluded from the country and from participation in its political system. These methods of selective choosing of the vulnerable group are called "politicization of group membership/ethnicity".[18] It simply means that when culture gardens[19] or when the state allows certain ethnic identities to be more dominant than others—rather than different groups with their distinct identity markers being equally accepted—the sense of a 'political subject' arises. These political subjects then experience inclusion and exclusion from the state and society. The politicization of political subjects affects their sense of citizenship or nationality.[20]

Part II: Critical Analysis of the 1982 Burma Citizenship Law

The expression "citizenship", though recognized worldwide, has diverse applications. Citizenship is not only an expression

---

[16] Conat, 2014.
[17] Horowitz, 1993.
[18] Sokoloff, & Lewis, 2005.
[19] Nimesh, 2010.
[20] Sokoloff & Lewis, 2005.

but also a concept propounded by the nation-state system which incorporates different disputing ideologies. In simple words, citizenship is a give-and-take relationship between a person and state. The state gives protection to the person, and in return the individual is obliged to express honesty, honesty towards the discharge of their duties in favor of the nation.

Citizenship follows the framework of inclusion and exclusion: the inclusion of those who bear the traits of a so-called ‘citizen’, and the exclusion of those who do not fall in the definition of ‘citizen’. The entity and the people who frame the characteristics of a so-called ‘citizen’ are known as ‘the state’ and ‘the statesman’. Statesmen keep the power and authority to run and rule the state, and they are the only ones who are responsible for any biases (if there are any) under the premises of ‘citizenship’. The statesman is a biological being, and he is not immune to discrimination, either as the subject of discrimination or as its perpetrator. From here arise the opportunities of unfairness and inequity which includes the threads of race, religion, ethnicity, and other aspects of identity. As Keyes states, ethnicity becomes important when politics and distinct cultural traits of different societies coincide, and especially when they are linked to national ideology.[21] Hence, the essence of citizenship lies in the fact that citizenship is a model, designed on the basis of the relationship a person has with a particular race, religion, or ethnicity, and how that particular race/religion/ethnicity is used to define the society in which they live.[22]

Citizenship refers to the ‘power’ assumed by the state and statesman to legitimize the people living in the territory of the state. Citizenship refers to the right of inhabitants to inhabit a state, which makes the inhabitants ‘legal’ and legitimizes the actions that they perform.[23] To legitimize its inhabitants, the state creates nationality laws mainly based on two concepts: *jus sanguinis* (law based on blood), and *jus soli* (laws based on land).[24]

---

[21] Keyes, 1996, as cited in Walton, 2013.
[22] See Kanapathipillai (2009, p. 42).
[23] See Gehlot (2018, p. 9).
[24] Beydoun, 2005.

States that have an increasing population and are unable to address rising economic insecurities in their country, like Myanmar, often opt for jus sanguinis. Nations that possess vast areas of land compared to the inhabiting population go with jus soli to grant citizenship to the populace—for instance, Brazil, the United States, or Canada.[25]

When countries use jus sanguinis to grant nationality, it enables discrimination that can lead to inter-ethnic violence and statelessness. The criterion of jus sanguinis is problematic because not every individual can prove his or her ancestry. A foreigner cannot acquire Burmese nationality without proving his/her close family ties to people within the country, because Myanmar adopts jus sanguinis as the basis of citizenship.

Burmese society is an intensively divided society. This divided society has led to numerous complex issues, e.g., inclusion and exclusion, ethnic conflicts, and identity politics. In this divided society, integration remains difficult and the risk of expulsion is high for certain communities such as the Rohingya.[26] In order to analyze the 1982 Burma Citizenship Law critically, this article asks why only selected ethnic groups are entitled to citizenship and consideration as ‘nationals’. Why does the 1982 Citizenship Law not incorporate the Rohingya, an ethnic, linguistic and religious minority group in Rakhine State who profess Islam and share cultural features with Chittagonians,[27] in the list of eight major groups, which are subdivided into 135 ethnicities?

The Burma Citizenship Law was first introduced in 1948 and amended in 1982. The amended version of the Citizenship Law[28] was laid before the nation on the 21st of April 1982 and it was passed by the People's Assembly in October. It classes Myanmar

[25] Bangar, 2017; Beydoun, 2005; Edward, 2009; Haque, 2017.
[26] Horowitz, 1993.
[27] The Arakan Project, 2008.
[28] Kin mentions that the law was enacted with unusual publicity and preparation (1983, p. 93).

nationals in three different categories: "citizens", "associate citizens" and "naturalized citizens".[29] The "citizens" of Burma are those who resided in the country before 1823 A.D. "Associate citizens" are the individuals who were born in the colonial period of Burma and have resided for eight years since 4 January 1948. It means that individuals who were residing in Burma before its independence who also applied for citizenship are associate citizens. The last category is "naturalized citizens" which includes people who applied for citizenship after 1948, when Myanmar achieved independence.[30]

The Burma Citizenship Law includes the Kachin, Kayah, Karen, Chin, Burman, Mon, Rakhine and Shan, and other "ethnic groups" who settled in Myanmar before 1823 AD.[31] These ethnicities are divided into 135 races based on the languages they speak. These races are national races entitled to Burmese citizenship and deemed 'citizens'. As the Myanmar government does not consider the Rohingya community as being settled in the country before 1823, the Rohingya are not entitled to citizenship. Burmese authorities do not acknowledge Rohingya Muslims by the name Rohingya; instead, they are called "illegal Bengali immigrants". Ibrahim says the racial categories used in 1982 to deny citizenship to Rohingya were based on 1948 Citizenship Law.[32] The consecutive Burmese governments have used the 1948 Law, which was later updated to the 1982 Citizenship Law, to deny citizenship to an estimated 800,000 to 1.3 million Rohingya people, discriminating against the Rohingya and excluding them from the 135 races of Myanmar.[33]

'Burma Citizens' as 'Supreme' in Myanmar

[29] Ibid.
[30] Ho & Chua, 2016.
[31] See section 2.3 of Socialist Republic of the Union of Burma (1982).
[32] Ibrahim, 2016.
[33] Burke, 2016.

Nemoto mentions that in the Konbaung Dynasty (1752-1885), the final Burmese kingdom, there was 'harmony' among the various religions, e.g., Hindus, Muslims, and Christians, living together under the rule of Theravada Buddhist Burmese kings. The royal authority never categorized the various religions on the basis of ethnicity. Instead, the authority preferred to group people according to their services to the King.[34]

The idea of dividing people on the basis of ethnicity was only introduced at the time of British rule in the nineteenth century in Myanmar. The trend toward considering Burmese (i.e., Burman or Bamar) culture as supreme was reinforced by people who completed their education under British rule; some of them also learned about ethnicity from the core of Burman nationalist literature, which promoted the idea of the Burmans being superior to other minorities, particularly 'kala' or foreigners. This kind of literature was popular during the rise of the independence struggle.[35]

Haque examined the 1982 Burma Citizenship Law and described three main causes that led to its establishment.[36] Haque assumes that the reflections left by immigrants such as Indian and Chinese people on the memory of Burman people were the stepping stone for the establishment of the 1982 Citizenship Law. These reflections include the establishment of a prominent place of Indians and Chinese in Myanmar's economy, procurement of land in Myanmar, and confrontation with indigenous people, which activated general public dislike against Indians and Chinese.[37]

During British rule many Indians immigrated to Burma as agricultural workers, but many of them returned to India. Some South Asian people (e.g., Indians and Chittagonians) who were residing in Burma owned properties and were engaged in business. Chettiars engaged in finance. They financed farmers but

---

[34] Nemoto, 2014.
[35] See Burke (2016) and Nemoto (2014).
[36] Haque, 2017.
[37] See Min Zin (2012) and U Myay Kyaw (1958).

levied heavy interest amounts: 15 percent per annum with security, and 60 percent per annum without security.[38] In addition, Chettiars did not lend money to those farmers who wanted to become landowners, and those farmers who were not able to return the money were marked as living on land owned by absentee landlords.[39] These oppressive practices by South Asian people drove hatred among the Burmese, which led to the commencement of intense anti-Indian riots in 1938 in Burma.

The fear of being dominated by Muslims in the western part of Burma, alongside general fears of the country being crowded with Muslims, filled some Burmese with hatred and non-acceptance. Kei Nemoto has also mentioned how the adoption of "Wahhabism"[40] by some Muslims in Myanmar played a key role in spreading extreme dislike against Muslims.[41] After operation Naga Min in 1978[42] and the first Rohingya refugee exodus, the Burmese government realized that the 1948 Citizenship Law failed to manage citizenship and immigration issues. After three decades, the Government of Myanmar recognized that all these elements were interrelated and thus it promulgated the establishment of the 1982 Citizenship Law.

Getting a National Verification Card (NVC) is one of the crucial steps to citizenship in Myanmar. Rohingya refugees in Bangladesh confirm that they have been pressured by the government of Myanmar to accept the NVC. The NVC is a temporary

---

[38] Nemoto (2014).

[39] Ibid.

[40] According to Wahhabism, founded by Muhammad ibn Abd-al Wahabi, Islam has diverted from its original teachings and needs to be reformed (Shipoli, 2009).

[41] Nemoto, 2014.

[42] The year 1974 marked constitutional and legal changes which enhanced the level of violence in the country towards Rohingya people and contributed to the decision of many to flee to Bangladesh. The well-known operation "Naga Min" was launched in 1977 with its aim to identify every individual in Myanmar as either a citizen or a foreigner. Operation Naga Min was used as a tool to commit crimes against the Rohingya by the Buddhist community and army in Rakhine State. As a consequence, more than 200,000 Rohingya fled to Bangladesh for shelter, but most of them were repatriated back to Myanmar by Bangladesh authorities (Ibrahim, 2016).

document to demarcate verified and unconfirmed migrants that makes them eligible to apply for citizenship later. No religion or ethnicity is mentioned on the NVC.[43]

Foreigners cannot acquire citizenship in Myanmar without proving their close ties with relatives who are citizens of Myanmar. Each type of citizenship is afforded different entitlements and is evidenced by specific documentation only. "Burma citizens" are entitled to the pink Citizenship Scrutiny Card, whereas the other two groups, namely, "associate citizens" and "naturalized citizens", are given blue Associate Citizenship Scrutiny Cards or green Naturalized Citizenship Scrutiny cards. Associate citizens and naturalized citizens are secondary to Burma citizens since the pink cards confer privileges in government employment, contractual transactions, and domestic travel.[44]

The 1982 Burma Citizenship Law states that if a father or mother who is an associate citizen or naturalized citizen loses their identity, then their child will face the risk of statelessness (sections 29 and 51). This means the citizenship is designed by the government of Myanmar in a way that there is minimum probability of Rohingya and their offspring becoming citizens. For an associate citizen to acquire citizenship, it is mandatory to appear before an organization prescribed by the Ministry of Home Affairs, and affirm one's citizenship; however, this requires that one's parents are also associate citizens, and it is impossible once a person exceeds the age of eighteen (sections 24, 27, and 49). Hence, the 1982 Citizenship Law programs intergenerational statelessness.

People from remote and hard-to-reach rural areas reported additional barriers—such as hilly terrain, long walks, and shortages of money—that made it difficult to get themselves registered for citizenship documents. Also, there are a range of gender-specific barriers that work to hinder women's access to citizenship documentation. An applicant for citizenship and citizenship documentation is usually required to provide evidence

[43] Mahmud, 2017.
[44] Ho & Chua, 2016.

of the citizenship of both of their parents. This means that children born to fathers who are unknown or otherwise absent face significant difficulties in acquiring and confirming citizenship.[45]

Before a child reaches eighteen, he or she must obtain Burmese citizenship. If the child crosses this age bar[46] or fails the verification process,[47] then he or she might not be able to obtain citizenship. Failing the verification process can take multiple forms, including: an inability to prove parents' citizenship; missing verification documents; problems with their mother's or father's citizenship status; finally, the verification process might fail if an applicant is unable to reach the verification venue on time. This article also finds that if one parent is an associate citizen or a naturalized citizen, and the other is a foreigner, then the death of the associate citizen or naturalized citizen would also become a cause of statelessness for his or her offspring.

The 1982 Burma Citizenship Law has been designed in a manner that enables discrimination between citizens, associate citizens and naturalized citizens. One perilous clause of the law states that in order to achieve naturalized citizenship, the aspirant should be of "sound mind"; however, the law does not clarify or properly define the concept of sound mind. This article argues that the term 'be of sound mind' has been deployed to deny Rohingya of citizenship, even if they are eligible under one of the three categories outlined in the law.[48] According to the Union Citizenship Act, 1948:

> Any person acquiring a Burma Naturalization Certificate issued under section 5 of the Burma Naturalization Act and whose name is included therein shall be of good character and unless such person is under a disability, he may apply for a Burma Naturalization Certificate, if he declares before the first day of April 1955.[49]

---

[45] Norwegian Refugee Council et al., 2018.

[46] Ibid.

[47] See S. 28, S. 50 of Socialist Republic of the Union of Burma (1982).

[48] See S. 44 of Socialist Republic of the Union of Burma (1982).

[49] Government of Burma, 1948.

Before the enactment of the law according to the 1948 Constitution, if a person was under any disability, he or she might not acquire naturalized citizenship; after the enactment of the law, the language about "disability" was replaced with the criteria of "sound mind". The Burmese government never explained why this criteria is only applicable to those persons who aspire for naturalized citizenship. Why does it not apply to Burma citizens and associate citizens? This clearly shows that the government of Myanmar has applied a disability exclusion to the Rohingya.

The process of official documentation is so arduous in Myanmar that it often causes individuals to fail to obtain citizenship. The documentation process includes proving one's parents' citizenship, and a lengthy document verification process; this process often involves paying illegal fees in order to get the verification done. Sometimes, an official might demand three times the amount of money of a one-month salary; poor Rohingya people cannot bear these costs. Furthermore, the documentation process often requires applicants to travel to their birth village to obtain relevant information as to their ancestors' citizenships. For both men and women, the ability to pay 'unofficial fees' was described as the most efficient way to overcome all of the above mentioned barriers, but it is obviously only a strategy for those with disposable income.[50] If any changes occur in the households regarding family size, all Rohingyas are obliged to inform the Na Sa Ka,[51] known officially as the Border Area Immigration Control Headquarters, composed of army and police officers as well as customs and immigration officials.[52]

The unofficial fees which people pay when they go to register births and deaths differ from place to place and range in amount from 1,000 to 8,000 Myanmar Kyat. A Rohingya family has to pay 7,000 to 8,000 Myanmar Kyat in order for the event to be registered in their family list. This analysis of the 1982 Burma

[50] Norwegian Refugee Council, et al., 2018.
[51] Hossain, 2021.
[52] Htet Naing Zaw, 2013.

Citizenship Law shows that the government of Myanmar is taking every possible step to prohibit the Rohingya from acquiring citizenship. The discriminatory nature of the citizenship law enlarges the gap between ethnicities. This denial of citizenship put limitations on movement and access to education, as well as to the loss of land holdings which made thousands of Rohingya homeless.[53]

[53] Ibrahim, 2016.

Part III: The Statelessness of the Rohingya

In the words of Fiddian-Qasmiyeh, a stateless person is a "political subject" who is demanding personal and communal rights.[54] Rohingya are stateless people and appear to be unwanted by the Myanmar government. The years 2012-2019 have been the cruelest on the Rohingya in terms of their political and social situation; seven hundred thousand Rohingya had to flee to Bangladesh for shelter.[55] The Myanmar government framed the 1982 Burma Citizenship Law in a manner that caused the Rohingya to lose everything, most importantly their nationality and their right to be called nationals of Burma. Citizenship is a legitimate linkage between citizens and the state which enables the citizen to represent himself/herself and connect to his/her country at the international level; in this regard, citizenship obliges a state to afford political protection to its citizens. Nationality symbolizes the identity or identities present in the territory of any state.[56]

The UNHCR records the number of stateless people around the world at 10 million; stateless people who are denied citizenship are also often denied the basic things that they need for survival. They remain weak, helpless, exposed and defenseless. Agamben calls this "bare life". This bare life strips them of political rights and leaves them susceptible to human rights violations.[57]

According to a report by Amnesty International, Rohingya people living in Rakhine State are struggling with several unfair situations, including biased citizenship laws. In this systematically organized apartheid condition, the rights of the Rohingya are being violated, including the right to citizenship, freedom of movement, and the basic right to life.[58] This condition can be seen through the lens of history which provides a plethora of

---

[54] Fiddian-Qasmiyeh, 2016.
[55] UNHCR, 2019.
[56] See Batchelor (1998, p. 160)
[57] Agamben, 1998.
[58] Amnesty International, 2017.

examples of the persecution of the Rohingya. For instance, the Government of Burma chose to discriminate against the Rohingya by replacing National Registration Certificates with Foreign Registration Cards.[59] The next step the Government of Burma took in order to extinguish the Rohingya's rights was the establishment of 1982 Citizenship Law.

Ethnic Violence as a Consequence of Citizenship Law

Systematic and organized crimes against the Rohingya community are consequences of multiple issues, but the Burma Citizenship Law plays a crucial role among them. Amnesty International calls the Rohingya a "targeted community" in crimes against humanity occurring in Myanmar.[60] Ibrahim explained another side of the repetitive violence against the Rohingya.[61] He notes that it is remarkable that the attacks on the Rohingya in 2012 appeared at the time when the economy of Myanmar was strangulated, and the government wanted to divert the awareness of the populace. Ibrahim has called the Rohingya a "target of opportunity" and expressed that the Rohingya are a trouble-free and harmless target for the Myanmar administration because they are not equipped with arms and ammunition.

In 2017, the outburst of violence against Rohingya people erupted due to the systematic attack performed by the Arakan Rohingya Salvation Army (ARSA) on 30 military checkpoints.[62] In response, the government military launched a mass killing operation against Rohingya in the form of genocide and ethnic cleansing along with several violent acts i.e. rape against women and minor girls, systematic burning of villages, encampment of Rohingya, confiscation of properties of Rohingya, abduction of people, killings of men, women, and children, deportation of Rohingya, etc.

---

[59] Ibrahim, 2016.
[60] Amnesty International, 2017.
[61] Ibrahim, 2016.
[62] Norwegian Refugee Council et al., 2018.

Crimes Against Humanity[63]

Crimes against humanity are prohibited, but they have been committed around the globe. "The Rome Statute of the International Criminal Court" defines crimes against humanity in Article 7. The words of the Rome Statute are as follows:

> For the purpose of this Statute, 'crime against humanity' means any of the following acts when committed as part of a widespread or systematic attack directed against any civilian population, with knowledge of the attack ... Article 7(1) lists 11 crimes, or "acts," including "[m]urder"; "forcible transfer of population"; "[t]orture"; "[r]ape"; as well as "[p]ersecution against any identifiable group" on any "grounds that are universally recognized as impermissible under international law.[64]

Genocide and Ethnic Cleansing[65]

The United Nations has said the persecution of the Rohingya 'bears all the hallmarks of genocide', but the government of Myanmar denies the allegations made by the UN and says the military performed the attacks in response to the brutal attacks conducted by Rohingya on 30 military checkpoints. It is worth noting here that many essential parts of Rakhine State are off limits to journalists, NGOs, and human rights activists.[66] The deliberate killings of masses of people is called genocide. The term 'genocide' might indicate the pursuit of some state, political or religious interest. The term 'genocide' supports the terminologies like 'organized attack', 'systematic attack', and 'mass murder'.

Al Jazeera reports that due to the mass killing of the Rohingya, the United Nations has accused the Myanmar military of

---

[63] Fortify Rights, 2017.

[64] Amnesty International, 2017.

[65] Calamur, 2018.

[66] Doherty, 2018.

committing crimes against humanity.[67] Amnesty International mentioned an interview with 'Foyzullah', age 32, who said the following:

> *[The] military came to our village and started firing; I heard the noise coming from my home. The military opened fire. I took my family with me and went towards the hill. We came across the military. People were getting hit by the bullets. My brother's wife and my daughter got hit by the bullets and we had to run, but we came back when the military left. I dug a hole with my brother to bury our relatives. But we did not have enough time to bury them properly.*[68]

Fortify Rights interviewed many eyewitnesses to the mass killings performed in three Rohingya villages located in Maungdaw, Buthidaung, and Rathedaung townships. The mass killings in these villages occurred during the second wave of violence starting in August 2017. N. Islam, (51), told Fortify Rights about a mass killing that he witnessed at the Purma riverbank: "some small children were thrown into the river... They hacked small children who were half alive. They were breastfeeding-age children, two years, three years, five years".[69]

This evidence should be enough to get the perpetrators sanctioned with proper penal actions, but when the authorities are the culprit, one cannot do anything. In 2018, authorities acknowledged for the first time that Burmese security forces committed ten unlawful killings in Inn Dinn Village near Maungdaw.[70] The government of Myanmar arrested two Reuters reporters, Wa Lone and Kyaw Soe Oo, on 12 December 2017 for allegedly revealing the country's secrets related to Rakhine State and charged them with allegations of disobeying the country's Official Secrets Act. However, the reporting agency says that their reporters were arrested due to their discovery of the

[67] Husein & Khan, 2017.
[68] Amnesty International, 2017.
[69] Fortify Rights, 2017.
[70] BBC, 2018.

massacre of ten people in Inn Din village.[71] A report produced by Human Rights Watch in 2018 condemns the "2013 Telecommunication Act" for restricting free reporting and criminalizing some broad categories of online speeches.[72]

Brutal Burnings of Villages and Visible Religious Hate

To clear northern Rakhine State's villages of Rohingya, Burmese military forces set them ablaze.[73] Rohingya people lost everything in the burnings: beloved ones, their belongings, property, and most importantly, their memories. A displaced woman named Zubairia said to reporters that in 2018 she visited her home in Myin Hlut and she was shocked to see the empty village: "everything was gone, not even the trees are left".[74] Shafiq, another man who told his story to Al Jazeera, said that "[the military] burned my home and went around raping women in our village. They burned my shop".[75] Religious hate is widespread in Myanmar. Shafiq said that "[military personnel] hate any marks of Islam—my beard, my cap, my dress".[76] In 2001, a mob attacked 28 mosques and religious schools; they destroyed each and every building, but state security did not do anything—rather, they joined them and demolished all the mosques.[77]

Population Control and Restriction of Marriage[78]

The Government of Burma has tried to limit every aspect of life for the Rohingya. They have chosen the tools to restrict the Rohingya population in terms of their movement and their rights to

---

[71] Doherty, 2018.
[72] Human Rights Watch, 2018.
[73] McPherson, 2017.
[74] Doherty, 2018.
[75] Husein & Khan, 2017.
[76] Husein & Khan, 2017.
[77] Lowenstein, 2015.
[78] Abbamonte, 2018.

observe their religion and faith. The Rohingya people are compelled to get a marriage license before getting married and to follow a ‘two-child policy’.[79]

A report from Yale Law School authored by Lowenstein reveals the fact that for Rohingya to get a marriage license it is necessary to take a picture which should be without a beard for men and without a hijab for women.[80] A beard for Muslim men and a hijab for Muslim women represents their culture, and they keep faith in them. Na Sa Ka[81] makes it essential for women to have a pregnancy test before issuing a license for marriage; and Na Sa Ka officials also demand illegal fees to process the marriage documents. Hence, it becomes difficult for Rohingya women to get a marriage license and follow the official procedures.

Forced Labor

To put a stop to forced labor, the government of Thein Sein signed a memorandum of understanding[82] on 16 March 2012 to jointly develop action plans for the total elimination of forced labor by 2015;[83] instead, Rohingya are still compelled to work and forced into labor jobs, including the following: road construction/rehabilitation, other infrastructure construction, camp maintenance, animal husbandry, cultivation and plantation work, collection of logs and bamboos, pottering, sentry duty, and more.[84] The practice of forced labor is ongoing in Rakhine State. Security forces have conscripted Rohingya to do forced labor, including sanitary duties, cleaning of roads, and some camp related jobs.[85]

---

[79] Human Rights Watch, 2013.

[80] Lowenstein, 2015.

[81] The Na Sa Ka, known officially as the Border Area Immigration Control Headquarters, comprises army and police officers as well as customs and immigration officials (Htet Naing Zaw, 2013).

[82] International Labor Office, 2012.

[83] The Arakan Project, 2012.

[84] Ibid.

[85] Lowenstein, 2015.

Instances of forced labor amongst Rohingyas in Yan Aung Pyin village, located in Maungdaw Township, are very common. Min Min and Moe Aung reported that the chairman of Yan Aung Pyin compelled 40 Rohingya men to labor in constructing the border guard police check post.[86] The Rohingya men were made to work without being paid any daily allowances and without being provided any food.[87]

Confiscations of Land and Property[88]

Confiscations of land and property are also being done by the military in Myanmar by using temporary verification documents provided by the Burmese authorities to some Rohingya. Shamsu Alam, a Rohingya refugee from Myanmar reached Bangladesh and told the *Dhaka Tribune* that his NVC made him ineligible to own property worth more than 50,000 Myanmar Kyat. He also mentioned that many Rohingya are being threatened to be killed if they refuse to accept the NVC. Shamsu affirmed that the NVC is used to give temporary citizenship to the Rohingya without confirming ethnic identity and properties are confiscated in the process.[89]

According to Human Rights Watch's World Report for 2019,[90] the National League for Democracy quasi-civilian government put some effort in to resolve land confiscation issues but many were unresolved. According to the World Report many farmers were arrested for protesting and demanding their land for farming. 'Illegal' trespassing for farming land near a special economic zone that had been seized in 1996 also made 33 farmers appear blameworthy and run afoul of the law in May 2018.[91]

[86] Min Min & Moe Aung, 2015.
[87] Chakraborty et al., 2015.
[88] Yeung, 2019.
[89] Mahmud, 2017.
[90] Human Rights Watch, 2019.
[91] Ibid.

Barriers on Free Movement and Inadequate Medical Facilities

One factor behind Myanmar's stagnant growth is the limitation on the free movement of Rohingya people. When movement without barriers is denied, then it shuts the doors of business, development, education and employment. The Rohingya are bound to take permission before travel.[92]

In this apartheid condition, the Rohingya are mainly dependent on international humanitarian aid, which is also obstructed by security forces. In February 2014, the government expelled the global medical care organization Médecins Sans Frontières from Rakhine State, charging them with allegations of being biased towards the Rohingya. This step, taken by the government, deprived the Rohingya of the only medical care they could access. In March 2014, many international nongovernmental organization offices were damaged and looted by the security forces. The security forces displaced more than 300 humanitarian workers and disturbed medical services available for the vulnerable Rohingya. This resulted in inadequate medical facilities for those both in and outside of camps.

In Balukhali camp, Bangladesh, there were many Rohingya people without access to proper medical facilities in 2017. The so-called 'local doctors' say that they are trained doctors, but only had a Local Medical Assistant and Family Planning qualification, which is not a qualified degree for therapeutic medicine. Al Jazeera reported that Rohingya refugees have been living in Bangladeshi camps since the 1970s, and the number of Rohingya refugees in Bangladesh at that time varied from three lakh (300,000 Myanmar Kyat) to five lakh (500,000 Myanmar Kyat).[93]

[92] Ibid.

[93] Husein & Khan, 2017.

The Denial of Women's Rights

Edward writes that gender discrimination spoils the rights of women and girls and can be a cause of their displacement.[94] Discrimination against women can also happen during movement, which includes departure, stay and restoration. Women in Myanmar suffer a variety of issues, which include societal, legal, and cultural difficulties. Women in Myanmar cannot access the rights that have supposedly been granted to them. Under the brutality and unfriendly behavior of some Burmese ethnicities and the government of Myanmar, women are compelled to live a persecuted life. A Norwegian Refugee Council report conveys shocking figures of the women who are not enjoying legal rights.[95]

Almost 33 percent of people in Myanmar do not possess any identity card, and among who do not have identity cards, five percent are women without proof of citizenship. As of 2017, 700,000 Rohingya people had fled to Bangladesh and are now residing there. Among them, 14 percent were single mother households, and half of the refugee population were women.[96]

Part IV: Conclusion

The 1982 Burma Citizenship Law violates the civil rights of the Rohingya people in the modern Burmese political system. This is intriguing enough to make one enquire about the foundational basis of discriminatory nationality laws around the world and also compels one to study the politicization of identities. Politicization is a political behavior which is bound to political norms of the state. Extreme politicization does not abide by laws; hence, it can alter the laws in the process of dehumanizing and excluding certain ethnicities and races which ultimately leads to conflict.

---

[94] Edward, 2009.
[95] Norwegian Refugee Council et al., 2018.
[96] Ibid.

Knuters argues that when Rohingya are denied citizenship, they are automatically denied the most basic human rights. He has introduced the term "Political Buddhism", which describes an identity-driven force for the unrest in the country; along with political Buddhism, poverty and inequality are other reasons for violence in Myanmar.[97] A report commissioned by the Norwegian Ministry of Foreign Affairs in 2018 says that a lack of proper accountability and complaint mechanisms has been the reason for the continuation of violence, unrest, and disagreements among the people. Hence, human rights violators take advantage and escape punishment.[98]

In this regard, the institutionalization of proper complaint mechanisms becomes an important factor. South says that there is need for public education enabling minorities to show their ethnic values to the majority and asks the authorities for a national conversation on the nature of citizenship.[99] The education system also needs to make the public aware of different ethnicities in the country and teach all students to respect mutual diversity. Further, South argues that in conflict-ridden countries like Myanmar, education that merely focuses on mutual respect will not be adequate. In such situations, state capacity, accountability, and rule of law should be pooled together with the value of locally-rooted legitimacy. This can be attained by better recognition, certain mutual understandings, and the sharing of benefits through proper channels.[100]

On a positive note, this article seeks a coming future that will bring certain good happenings for the Rohingya and concludes that the Rohingya issue is complex to understand and is an important opportunity to study citizenship and statelessness further, the understanding of which is of immense importance to establish peace in Myanmar.

---

[97] Knuters, 2018.
[98] Stokke et al., 2018.
[99] South, 2018.
[100] Ibid.

References

Abbamonte, J. (2018). *When Population Control Becomes Genocide*. Population Research Institute. https://www.pop.org/when-population-control-becomes-genocide/

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press. https://www.sup.org/books/title/?id=2003

Amnesty International. (2017). *My World is Finished: Rohingya Targeted in Crimes Against Humanity in Myanmar*. https://www.amnesty.org/download/Documents/ASA1672882017ENGLISH.PDF

Arendt, H. (1976). *The origins of totalitarianism*. Harcourt, Brace & World. https://books.google.com/books/about/The_Origins_of_Totalitarianism.html?id=SffvugEACAAJ

Aung Kin. (1983). Burma in 1982: On the Road to Recovery. *Southeast Asian Affairs,* 87-101. https://www.jstor.org/stable/27908475

Bangar, A. (2017). *Statelessness in India* (Statelessness working paper series 2017/02). Institute on Statelessness and Inclusion. https://www.institutesi.org/resources/wp2017-asha-bangar

Batchelor, C. A. (1998). Statelessness and the Problem of Resolving Nationality Status. *International Journal of Refugee Law*, *10*(1/2), 156-183. http://www.mcrg.ac.in/AddReading/2012/carol.pdf

BBC. (2018, January 10). Rohingya crisis: Myanmar army admits killings. *BBC News.* https://www.bbc.com/news/world-asia-42639418

Blitz, B. K. and Lynch, M. (2011). Statelessness and the deprivation of nationality. In B.K. Blitz & M. Lynch (Eds.) *Statelessness and Citizenship: A Comparative Study on the*

Benefits of Nationality (pp. 1-22). Edward Elgar. https://doi.org/10.4337/9781849808996

Beydoun, L. O. (2005). Lebanese Women and Discriminatory Legislation: The Case of Nationality Law. *Al Raida*, *23*(111-112), 30-34. http://www.alraidajournal.com/index.php/ALRJ/article/view/278/276

Burke, A. (2016). New Political Space, Old Tensions: History, Identity and Violence in Rakhine State, Myanmar. *Contemporary Southeast Asia*, *38*(2), 258-83. https://www.jstor.org/stable/24916632

Burmese Rohingya Organization UK. (2014). *Myanmar's 1982 Citizenship Law and Rohingya*. http://burmacampaign.org.uk/media/Myanmar's-1982-Citizenship-Law-and-Rohingya.pdf

Calamur, K. (2018). The World Isn't Prepared to Deal With Possible Genocide In Myanmar. *The Atlantic*. https://www.theatlantic.com/international/archive/2018/08/rohingya/568618/

Chakraborty, M., Velath, P. M., Basavapatna, S., Sengupta, S., & Majumder, S. (2015). *Rohingyas in India: Birth of a Stateless Community*. Mahanirban Calcutta Research Group. http://www.mcrg.ac.in/Rohingyas/Rohingyas_Links.asp

Conat, E. (2014). Behind the Headlines: Who Are the Crimean Tatars? Could the Tatars face the nightmare of repression from Russia again? *National Geographic.* https://news.nationalgeographic.com/news/2014/03/140314-crimea-tatars-referendum-russia-muslim-ethnic-history-culture/

Doherty, B. (2018). Australia condemns Myanmar violence and says offenders must be held to account. *The Guardian.* https://www.theguardian.com/world/2018/mar/26/australia-condemns-myanmar-violence-and-says-offenders-must-be-held-to-account

Edward, A. (2009, April). *Displacement, Statelessness, and Questions of Gender Equality and the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women* (Background paper for CEDAW). http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/docs/UNHCR_CEDAW_Background_Paper4.pdf

Government of Burma. (1948). *The Union Citizenship Act 1948.* https://www.burmalibrary.org/sites/burmalibrary.org/files/obl/docs/UNION_CITIZENSHIP_ACT-1948.htm

Ho, E. L-E., & Chua, L. J. (2016). Law and 'race' in the citizenship spaces of Myanmar: Spatial strategies and the political subjectivity of the Burmese Chinese. *Ethnic and Racial Studies*, *39*(5), 896–916. https://doi.org/10.1080/01419870.2015.1081963

Husein, N.A., & Khan, M. (2017). A fight to survive for Rohingya refugees in Bangladesh. *Al Jazeera.* https://www.aljazeera.com/indepth/features/2017/03/fight-survive-rohingya-refugees-bangladesh-170313091106782.html

Fiddian-Qasmiyeh, E. (2016). On the threshold of statelessness: Palestinian narratives of loss and erasure. *Ethnic and Racial Studies*, *39*(2), 301–321. https://doi.org/10.1080/01419870.2016.1105997

Fortify Rights. (2017). *They Tried to Kill us All: Atrocity Crimes against Rohingya Muslims in Rakhine State, Myanmar*. https://www.fortifyrights.org/mya-inv-rep-2017-11-15/

Gehlot, N. (2018). *Law and Statelessness: A Case Study of Rohingya Muslims of Myanmar* [Unpublished master's dissertation]. Jawaharlal Nehru University.

Haque, M.M. (2017). Rohingya Ethnic Muslim Minority and the 1982 Citizenship Law in Burma. *Journal of Muslim Minority Affairs*, *37*(4), 454-469. https://doi.org/10.1080/13602004.2017.1399600

Horowitz, D.L. (1993). The Challenge of Ethnic Conflict: Democracy in Divided Societies. *Journal of Democracy*, *4*(4), 18-38. http://doi.org/10.1353/jod.1993.0054

Hossain, M. P. (2021). Stages of the Rohingya Genocide: A Theoretical and Empirical Study. *Holocaust and Genocide Studies*, *35*(2), 211–234. https://doi.org/10.1093/hgs/dcab033

Htet Naing Zaw. (2013, July 16). With Nasaka Border Force Abolished, National Police Move In to Arakan. *The Irrawaddy*. https://www.irrawaddy.com/news/burma/with-nasaka-border-force-abolished-national-police-move-in-to-arakan.html

Human Rights Watch. (2013, May 28). *Burma: Revoke 'Two-Child Policy' For Rohingya: Coerced Birth Control Reflects Broader Persecution of Muslim Minority*. https://www.hrw.org/news/2013/05/28/burma-revoke-two-child-policy-rohingya

Human Rights Watch. (2018). *Myanmar: Events of 2017*. https://www.hrw.org/world-report/2018/country-chapters/myanmar-burma

Human Rights Watch. (2019). *Myanmar: Events of 2018*. https://www.hrw.org/world-report/2019/country-chapters/myanmar-burma

Ibrahim, A. (2016). *The Rohingyas: Inside Myanmar's Hidden Genocide.* C. Hurst & Co. Ltd. https://www.hurstpublishers.com/book/the-rohingyas-2/

International Labor Office. (2012, 19 March). *Developments concerning the question of the observance by the Government of Myanmar of the Forced Labor Convention, 1930 (No. 29)*. GB.313/INS/6(Add.). https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---relconf/documents/meetingdocument/wcms_175839.pdf

Kanapathipillai, V. (2009). *Citizenship and Statelessness in Sri Lanka: The Case of the Tamil Estate Workers*. Anthem Press.

Knuters, S. (2018). *Political Buddhism and the Exclusion of Rohingya in Myanmar* [Unpublished master's dissertation]. Uppsala Universitet.

Lowenstein, A. K. (2015). *Persecution of Rohingya Muslims: Is Genocide occurring in Myanmar`s Rakhine state? A legal analysis*. Yale Law School and Fortify Rights. https://reliefweb.int/report/myanmar/persecution-rohingya-muslims-genocide-occurring-myanmar-s-rakhine-state-legal

Mahmud, T. (2017, October 31). 'Take National Verification Card or leave Myanmar'. *Dhaka Tribune*. https://www.dhakatribune.com/world/south-asia/2017/10/30/take-national-verification-card-leave-myanmar/

McPherson, P. (2017, August 31). 'The Villages are Burning Down.' Fear and Fire Send Rohingya Fleeing to Bangladesh. *TIME.* http://time.com/4922715/myanmar-rohingya-violence-rakhine

Min Min & Moe Aung. (2015, September 23). The welcome migrants from Bangladesh. *Frontier Myanmar.* https://www.frontiermyanmar.net/en/the-welcome-migrants-from-bangladesh/

Min Zin. (2012). Burmese Attitude toward Chinese: Portrayal of the Chinese in Contemporary Cultural and Media Works. *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, *31*(1), 115-131. https://doi.org/10.1177%2F186810341203100107

Nemoto, K. (2014, January 24). *Exclusive nationalism of Burma (Myanmar) represented by its nationality law*. http://peacebuilding.asia/myanmar-represented-by-its-nationality-law/

Nimesh, A. (2010). *ASEAN's Approach towards Human Rights: A Case Study of Myanmar* [Unpublished doctoral dissertation].

Jawaharlal Nehru University. http://hdl.handle.net/10603/18735

Norwegian Refugee Council, The Seagull, Institute on Statelessness and Inclusion, SNAP, UNHCR, UN Women. (2018). *A Gendered Analysis of the Right to a Nationality in Myanmar*. https://www.nrc.no/globalassets/pdf/reports/myanmar/cedaw-report-web-7-march-2018.pdf

Parekh, S. (2013). Beyond the ethics of admission: Stateless people, refugee camps and moral obligations. *Philosophy & Social Criticism*, *40*(7), 645–663. https://doi.org/10.1177/0191453713498254

Rürup, M. (2011). Lives In Limbo: Statelessness after Two World Wars. *Bulletin of the German Historical Institute*, 49, 113-134. https://prae.perspectivia.net/publikationen/bulletin-washington/2011-49-2/0113-0134

Shipoli, E. A. (2009). Is Wahhabism a Security Challenge for Kosova, or Not? *European Journal of Economic and Political Studies*, *2*(2), 85-95. https://www.academia.edu/download/1736881/Shipoli_E_-_Wahhabism.pdf

Socialist Republic of the Union of Burma. (1982, October 15). *Burma Citizenship Law*. https://www.refworld.org/docid/3ae6b4f71b.html

Sokoloff, C., & Lewis, R. (2005). *Denial of Citizenship: A Challenge to Human Security* (Issue paper 28). European Policy Centre. https://www.files.ethz.ch/isn/10916/doc_10947_290_en.pdf

South, A. (2018). "Hybrid Governance" and the Politics of Legitimacy in the Myanmar Peace Process. *Journal of Contemporary Asia*, *48*(1), 50–66. https://doi.org/10.1080/00472336.2017.1387280

Stokke, K., Vakulchuk, R., & Øverland, I. (2018). *Myanmar: A Political Economy Analysis*. Norwegian Institute of

International Affairs. https://www.academia.edu/35977103/Myanmar_A_Political_Economy_Analysis

The Arakan Project. (2008, October). *Issues to be Raised Concerning the Situation of Stateless Rohingya Women in Myanmar (Burma)* (Submission to CEDAW). http://www.burmalibrary.org/docs6/CEDAW_Myanmar_AP_Submission-Final-Web.pdf

The Arakan Project. (2012). *Forced labor still prevails: An overview of forced labour practices in North Arakan, Burma (November 2011 to May 2012).* https://www.burmalibrary.org/docs13/AP-Forced_Labour_prevails.pdf

U Myay Kyaw. (1958, February). Indians and Chinese in Burma: Notes on immigration. *The Atlantic.* https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1958/02/indians-and-chinese-in-burma/306829/

UNHCR. (2005). *Nationality and Statelessness: A Handbook for Parliamentarians*. Presses Centrales de Lausanne. https://www.refworld.org/pdfid/436608b24.pdf

UNHCR. (2010). *Convention and Protocol Relating to the Status of Refugees*. Communications and Public Information Service. https://www.unhcr.org/asia/3b66c2aa10.pdf

UNHCR. (2014). *Background Note on Gender Equality, Nationality Laws and Statelessness.* https://www.unhcr.org/4f5886306.pdf

UNHCR. (2018). *Handbook on the protection of stateless persons*. https://www.unhcr.org/dach/wp-content/uploads/sites/27/2017/04/CH-UNHCR_Handbook-on-Protection-of-Stateless-Persons.pdf

UNHCR. (2019). *Rohingya emergency*. https://www.unhcr.org/rohingya-emergency.html

Walton, M. J. (2013). The "Wages of Burman-ness:" Ethnicity and Burman Privilege in Contemporary Myanmar. *Journal*

of Contemporary Asia, *43*(1), 1–27. https://doi.org/10.1080/00472336.2012.730892

Yeung, P. (2019, March 15). *Land Confiscation Is Latest Barrier to Return for Myanmar's Displaced*. https://landportal.org/news/2019/03/land-confiscation-latest-barrier-return-myanmar%E2%80%99s-displaced

Hate Bait, Micro-publics, and National(ist) Conversations on Burmese Facebook

Elliott Prasse-Freeman

Abstract

Social media's role in violence against Muslims in Myanmar has been emphasized extensively. The often implicit argument is that uncontained 'hate speech' circulating across Facebook in a 'viral' fashion has incited incidents of intercommunal and mass violence in Myanmar by deceiving an ignorant and credulous public into believing the worst about their Muslim neighbors. While this cannot be dismissed, this article presents a fuller account of Burmese Facebook by exhibiting a wider array of content (messages, memes, and cartoons) and shows how users are able to parse claims, endorse metaphorical (rather than literal) truths behind content, and espouse political orientations, illustrated through the 'hate bait' subgenre of texts. Texts so classified do not cast hatred on their objects but associate those objects with hate and danger. Hate bait encourages readers to take an active part in (re)arranging indexical connections between various tokens, specifically taking Muslim subjects of Burma (neighbors, acquaintances, or colleagues who are more or less Burmese) and resignifying them as also tokens of an ostensible global Muslim threat.

In this way, social media has abetted a general project of demonizing Muslims and ratifying mass violence against them by creating the discursive and symbolic environment in which Muslim claims to political membership (and even decent treatment) in Myanmar are rejected. This rejection is made possible by the active participatory role that the technology affords the average user: by circulating warnings about "radical Islam," a user indexes his/her subjective stance, while also co-producing knowledge of the potential Muslim threat to the nation. The article closes by proposing that 'micro-publics' conjoin with a 'national' conversation about national identity, bringing average

people into a position of generating and ratifying that new identity, a rare and empowering opportunity for subjects long excluded from Myanmar's 'public' sphere.

စာတမ်းအကျဉ်း

မြန်မာနိုင်ငံရှိ မူဆလင်များအား အကြမ်းဖက်မှုတွင် လူမှုကွန်ယက်မီဒီယာများ၏ အခန်းကဏ္ဍကို ယခင်ကတည်းက ကျယ်ပြန့်စွာ အလေးပေး ဖော်ပြခဲ့ကြသည်။ သမားရိုးကျ ကောက်ယူကြပုံမှာ မြန်မာ ဖေ့စ်ဘွတ်ခ်လောကတွင် "အမုန်းတရား" ကို အထိန်းအချုပ် မရှိဘဲ တွင်ကျယ်စွာ သုံးစွဲနေခြင်းသည် ယုံလွယ်သော လူထုကို လှည့်ဖြား မှိုင်းတိုက်ကာ မူဆလင် အိမ်နီးချင်းများအပေါ် အဆိုးမြင်မှု ကို ခိုင်မာစေလျက် သွေးထိုးလှုံ့ဆော်မှုကြောင့် ဖြစ်သော အကြမ်းဖက် ဖြစ်ရပ်များ တပြိုင်နက် ပေါ်ထွက်လာသည် ဟူ၍ ဖြစ်သည်။ ထိုသိမှုမျိုးဖြင့် ဆောင်ရွက်နေခြင်းများကို မဖယ်ရှားနိုင်သော အခြေအနေတွင် မြန်မာ ဖေ့စ်ဘွတ်ခ်လောကသားတို့ စကားအသုံး အနှုန်းကို ကပ်ဖွဲ့ သုံးစွဲနေကြပုံ၊ (ပကတိ အရှိတရားထက်) ထပ်တူ နှိုင်းဆ ဥပမာပြ အရှိတရားများကို အမှန်တရားသဖွယ် လက်ခံ ယူဆနေကြပုံနှင့် နိုင်ငံရေးဆိုင်ရာ ရှုထောင့်များ တည်ဆောက်ကြ ပုံတို့ကို ဖေ့စ်ဘွတ်ခ်တွင် တွေ့ရသည့်အတိုင်း ဤစာတမ်းက ပြည့်စုံစွာ ဖော်ပြထားပါသည်။ ဤဖြစ်စဉ်ကို ရုပ်လုံးပေါ်စေရန် "အမုန်းထောင် ချောက်" ဟူသော စကားရပ် ခေါ် "အမုန်းစကား" ၏ စကားရပ်ခွဲ တခုအား ဤစာတမ်းက လေ့လာဆန်းစစ်ထားပါသည် "အမုန်းထောင် ချောက်" ဟူသည်မှာ မုန်းရမည့်အရာအပေါ်တွင် အမုန်းတရားကို တိုက်ရိုက်မထားဘဲ၊ မုန်းရမည့်အရာနှင့် ဆက်စပ်နေသော အရာများကို အန္တရာယ်ဟူ၍ သွယ်ဝိုက်၍တွဲဖက်ပေးလိုက်ခြင်းဖြစ်သည်။ ဤနည်းဖြင့် မြန်မာ ဖေ့စ်ဘွတ်ခ် သုံးစွဲသူများကို အမျိုးမျိုးသော

ကဏ္ဍများ၊ အထူးသဖြင့် မြန်မာနိုင်ငံရှိ မူဆလင်များ (အိမ်နီးချင်းများ၊ မိတ်ဆွေများ၊ လုပ်ဖော်ကိုင်ဖက်များအား ထိုသူတို့က မြန်မာများ ဟုတ်သည်ဖြစ်စေ၊ မဟုတ်သည်ဖြစ်စေ) အားလုံး အကျုံးဝင်စေလျက်၊ ညွှန်းဆိုစရာ ဆက်စပ်မှုများ (ပြန်လည်) စီစစ်ခြင်းမျိုးတွင် တက်ကြွစွာ ပါဝင်စေရန် နှိုးဆော်ပေးပါသည်။ ထို့ပြင် အကောင်အထည်အားဖြင့် ဖော်ပြရန် မဖြစ်နိုင်သော်လည်း တကယ်ရှိသကဲ့သို့ ထင်ရသော ကမ္ဘာ့အဝှမ်း မူဆလင် ကြောက်ရွံ့မှုကြီးအဖြစ်ပါ ၎င်းတို့ကို ပြန်လည် ညွှန်းဆို လာစေလေသည်။ မြန်မာ ဖေ့စ်ဘွတ်ခ် သုံးစွဲသူများ၏ "လူ့အဖွဲ့အစည်းငယ်များ" သည် နိုင်ငံ၏ သရုပ်လက္ခဏာဖြစ်သော နိုင်ငံအဆင့် ဆွေးနွေးမှုတွင် ဆက်စပ်ယှက်နွယ်လာသည်ဖြစ်၍ အသစ်ဖြစ်ပေါ်လာသော သရုပ်လက္ခဏာဖြစ်သည့် မြန်မာလူ ထုအဝန်း အဝိုင်းက ကာလရှည်ကြာစွာ ထုတ်ပယ်ခံထားရသော အပယ်ခံများ အပေါ်ဆက်လက်ဖယ်ကျဉ်ထားနိုင်ရန် ရှားပါး အင်အား ကောင်းလှ သော အခွင့်အရေးတစ်ရပ်ကို သာမန်လူထုက ခေါ်ဆောင် ခြင်း၊ ဆန်းစစ်ခြင်းများ ပြုကြရသည့် အနေအထားသို့ ရောက်ရှိလာ ကြောင်း ဤစာတမ်းက သုံးသပ်ထားပါသည်။

Introduction

It has become axiomatic that a causal relationship exists between the 'hate speech' that circulated on Myanmar social media from 2011 to the time of writing, and events of mass violence up to and including the Rohingya genocide that transpired proximate to that speech. Investigative journalism pieces with unequivocal headlines[1] metastasized into journalistic explorations[2],

---

[1] Such as: McLaughlin, 2018; Mozur, 2018a.

[2] For example: Reed, 2018; Safi & Hogan, 2018; Stecklow, 2018.

'hot-take' style punditry,[3] pullulating nongovernmental organization (NGO)/think tank reports,[4] and endless academic commentary,[5] culminating in a *piece de resistance*, in which Marzuki Darusman, the chairman of the United Nations Independent International Fact-Finding Mission on Myanmar, told media that Facebook had played a "determining role" in the genocide, having "substantively contributed to the level of acrimony and dissension and conflict... within the public".[6] Taken together, the weight of so many mutually reinforcing voices on the topic has allowed it to congeal into conventional wisdom, diffusing into mainstream news shows in the United States, from self-serious *Frontline* to comedian John Oliver's *Last Week Tonight*, the latter of which featured the host using a quotation by a Burmese activist that described Facebook as a toilet.

The basic argument, often implicit, in many of these texts is that malign actors, acting either clandestinely or overtly, have capitalized on the affordances of a new technology—Facebook (and the platform's promotion of the most excretory of human behavior)—to manipulate benighted masses who had access to, but not the competence to adequately maneuver and comprehend, that new technology. The narrative is convenient because it dovetails with identical descriptions of events across the globe—particularly vis-à-vis Russia's alleged use of social media to undermine the USA's 2016 elections[7]—and nests within hoary dystopian interpretations of rapid digital advances.

The story told here is admittedly compelling and the instinct that social media has borne some relation to the racist violence against Muslims in Myanmar since 2011's opening seems apt. However, the particular relationship between the variables (social media *causing* violence) has remained undertheorized

---

[3] Solon, 2018.
[4] Pen Myanmar, 2015; C4ADS, 2016; Justice Trust, 2015; Myanmar Center for Responsible Business, 2015; Paladino, 2018.
[5] Alex Aung Khant, 2017; Jaeck, 2018; Kinseth, 2018.
[6] Miles, 2018.
[7] Noted by some Burma commentators (Dowling, 2019; Jaeck, 2018).

and poorly explained, perhaps in the rush to establish the general correlation. Not only is Myanmar's social media relationship with ultimate outcomes (genocide, mass violence) simply asserted, rather than demonstrated, but any effects on intermediate variables that may have in turn precipitated those heinous ends—specifically, the altering of collective subjectivities from tolerant to hateful, thereby making them receptive to mass violence waged by the state—are not isolated and developed. Did social media somehow create the hate that flowed through it? If not, if the hate emerged from elsewhere, we might ask—after inquiring into why it emerged—whether social media had a role in turning it into a more potent poison than it already would have been. Such lines of inquiry remain unexplored.

The following article addresses these questions directly, arguing that the hate speech argument summarized above relies on a central presumption about Burmese Facebook users: that they are ignorant, poorly educated, and hence more or less incapable of critical thought, thus susceptible both to hoaxes and then to outbreaks of spasmodic violence (either in physical or symbolic terms) befitting their benighted status. The article will critique that assumption, first presenting research on how Facebook users themselves parse texts, and then presenting an array of texts that have circulated on Burmese Facebook that complicate the picture of Burmese Facebook as a simple 'echo chamber' of hate. Central to this argument is the insistence that discussions of race and ethnicity in Burmese social media must be disaggregated into distinct types. These range from the spurious language or hoaxes that directly attempt to mobilize immediate violence; to hate speech, which directly demeans and denies the humanity of various minorities; to a third underappreciated kind: 'hate bait,' defined here as attempts to politicize race by (re)arranging indexical relations between various social emblems, such that the actions of specific Muslims elsewhere (tokens) are taken to be iconic and representative of behavior of all Muslims (qua type), so that potential actions of Muslims in Burma are made into further tokens of that common type. This builds interpretive frameworks (e.g., Muslims as potentially, if

not inherently, violent), that compel people to resignify former associations, hence justifying eventual violence.

To develop this argument, the article first discusses the inadequacies of current versions of the hate-speech-caused-genocide thesis, analyzing the kinds of texts that have circulated across Burma's social mediascapes and exploring hate bait through specific examples from Burmese media. The article concludes by considering how social media users have formed 'micro-publics' to which they contribute and hypothesizes that those micro-publics link with 'macro' conversations, allowing average people to feel like they are contributing to a re-formation of the contours of the Myanmar nation.

Did Facebook *Cause* Genocide? Disaggregating Hate Speech

Hate Speech as Causing Violence?

The 'strong' definition of hate speech—as speech that leads directly to "imminent lawless action"[8]—has been mobilized with regard to Myanmar in assertions, such as in Darusman's, that social media itself had a "determining role" in Myanmar's 2017 ethnic cleansing campaign. However, such theories have been only declared rather than substantiated. In the Rohingya case, given that the military prosecuted the mass violence, the only logical explanation that follows is that either generals designing strategy or low-ranking soldiers carrying it out were incited to deviate from either security concerns or following orders, respectively, to carry out atrocities. This is certainly possible. Yet, as military historian Andrew Selth points out:

> If the commander-in-chief, Tatmadaw headquarters, the Western Region commander, LID [Light Infantry Division] commanders, and MPF [Myanmar Police Force] headquarters gave strict orders that atrocities were not to occur, then

[8] Quoted in Benesch, 2014, p. 21.

> there would most likely be far fewer cases reported. From all the evidence emerging from the refugee camps, however, such orders have never been given.[9]

Selth acknowledges that command-and-control can break down—soldiers can go rogue, as it were—but cites evidence that Rohingya abuses took place on such scale and in such patterned form as to suggest a systematic program.[10] Knowledge of generals' objectives and psyches is far too incomplete to argue plausibly that they were affected by hate speech (especially given that, as Wai Moe shows in this *IJBS* special issue, they were creating much of it).

Proponents of the strong version of the theory, however, often describe other, 'smaller' cases—ones that were either thwarted or resulted in smaller amounts of violence—as a way to establish a basic model, implying that it could have also been at work in the vastly larger-scale case of Rohingya genocide. Multiple discussions of mob violence in Mandalay insist that social media played a catalytic role, describing how a rape hoax circulated on Facebook was followed by—and correlated with—an eruption of mob violence that led to multiple deaths.[11] Three problems are apparent with the argument, however. The first is the issue of the counterfactual: those machinating to instigate internecine violence have done so effectively in the past in Myanmar without needing social media.[12] The second, related issue is mis-inferred causality: reports assert that social media was the independent variable leading to violence, or that the government's decision to sever access to the internet "put a stop to the clashes", but both these claims are difficult to determine; further, the ultimate legal conviction of five people for *conspiracy* to foment the riot—combined with the fact that not all par-

[9] Selth, 2018, p. 33.
[10] Ibid, pp. 27-30.
[11] CA4DS, 2016; McLaughlin, 2018; Ye Myint Win, 2018.
[12] Justice Trust, 2015, p. 1.

ticipants in the riot reportedly learned about the putative offense online—indicate that social media was epiphenomenal.[13] Third is the issue of scale: the two deaths pale in comparison to the thousands in the Rohingya expulsion.

This relates to another oft-mentioned case: the 9/11 Facebook Messenger mass message hoax that 'warned' Buddhists of impending Muslim violence even as it did the same for Muslims about imminent Buddhist attacks.

[13] A Center for Advanced Defense Studies (C4ADS) report is representative of the inadequate inference of causality. It writes about the right-wing monk-led '969' movement: "969 is widely alleged to have helped fuel the violence. A report by the NGO Justice Trust that examined the 'hidden hands' behind the June 2012 Rakhine violence found a 'recurrent pattern,' with 969 sermons preceding anti-Muslim riots," (2016, p. 6). But the cited Justice Trust report identifies its "main finding" as "the Mandalay riots were designed to appear as a spontaneous outbreak of mob violence, but in fact were perpetrated by an organized gang of armed men brought in from outside Mandalay to enact a pre-determined script written and stage-managed by hidden hands for political ends" (Justice Trust, 2015, p. 1). In other words, the citation did *not* allege that 969 fueled the violence, but rather suggests the opposite, or at least something more complex: conspirators orchestrating the hate speech and then ultimately carrying out the violence themselves are the cause, and at most social media provided the discursive context that conspirators could point to ('look at what has happened!'), "providing the perfect cover story to deflect attention from the dirty work of hidden hands" (Justice Trust, 2015, p. 4). For explanations suggesting that the fascist monk Wirathu orchestrated the attacks, see Min Zin, 2015, p. 389.

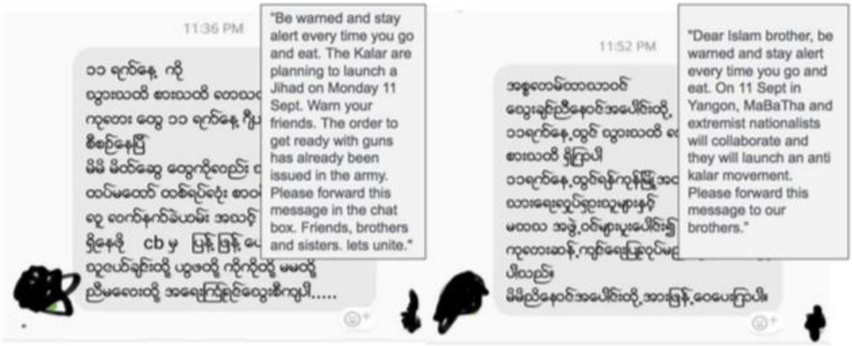


Figure 1[14]

The incident became memorable not for its success—no deaths resulted from the circulating messages—but because Facebook CEO Mark Zuckerberg, in an interview with Vox.com, attributed the incident's resolution to the vigilance of his 'system', only for an open letter from Myanmar civil society watchdogs[15] to point out that (a) *they* were his 'system'; (b) they were not resourced or equipped to be system*atic* in their monitoring; and (c) the mass message circulated for four days before it was even flagged, after which point it took even longer for it to be removed. Yet, despite the bad optics for Facebook, the reality remains that notwithstanding the inability for Facebook's 'systems' to adequately identify and stop the spread of the hate speech, the effects of the hoax were minor.

Hate Speech as Resubjectivizing?

While direct claims that social media caused violence have gone unsubstantiated, other versions of the argument have implied an *indirect* causality in which social media hate speech incited violence by making Rohingya in particular, and Muslims in general, into objects of dehumanization. Such arguments implicitly draw on analytical frameworks, such as Susan Benesch's conception of "dangerous speech", in which speech has the "potential

[14] 9/11 Mass Messenger Hoax message, as cited in Phandeeyar et al., 2018.
[15] Ibid.

to catalyze collective violence" when it (1) targets a group, (2) either demeans the group as sub-human or polluting or suggests it constitutes a threat, and (3) contains a call for action.[16]

Examples of such dangerous speech abound. The C4ADS report includes multiple examples, such as in figure 2.4, in which a threat is identified and a call to action is made.[17] A report by Pen Myanmar also includes dozens of examples,[18] such as figures 2.1 and 2.2, which make direct calls to banish Muslims or to not socially associate with them. Others feature Muslims as dogs or other animals, in literal attempts to dehumanize, while countless more invoke the Myanmar Immigration Department slogan "The earth will not swallow a race to extinction, but another race will." Harn Lay, long-term satirist of the regime,[19] has one of the more hateful cartoons in figure 2.3 given its particularly graphic representation of weaponized procreation, in which reproduction rates, illegal migration, and Rohingya victimhood are linked.

---

[16] Benesch's work (2012) as discussed in the Burmese context by Fink (2018).
[17] C4ADS, 2016.
[18] Pen Myanmar, 2015.
[19] Brooten et al, 2019.

Figure 2.1[20]

[20] In English, "Get Out Muslim", and in Burmese, "Because you are living here, our country is not at peace" (Pen Myanmar, 2015).

Figure 2.2[21]

Figure 2.3[22]

[21] "Better to marry a beggar than a Muslim" (Pen Myanmar, 2015).
[22] Cartoonist Harn Lay's 2017 piece on illegal immigration.

Figure 2.4[23]

But what has been the collective effect of such hate? The *Times* investigative report introduced above (Mozur, 2018a) and elaborated in Wai Moe (this issue) suggests a great deal. They uncovered a massive military program devoted to filling Burmese Facebook with hate, hoaxes, and racist nationalism: 700 soldiers working in shifts infiltrated innocuous public Facebook pages (such as those for celebrities) with such content. This reporting confirmed the existence of an amount of 'dark matter' operating behind the scenes that many had long suspected,[24] and when

[23] A meme with a call to action: "Because I am a Burmese Buddhist, if my race and religion are assailed, I should and will be rough and rude" (C4ADS, 2016).
[24] Short, 2018.

taken together with data analysis done on Twitter,[25] a picture emerged of a vast effort by the state to influence the minds of Burmese netizens.

While the existence of the program has been established, the *effects* of this effort have remained more difficult to assess. This is firstly because the *Times* reporters do not delve into the specifics of how these trolls constructed their claims. And while other studies[26] have observed the actions of what appear to be fake accounts—so identified by the thinness of their personal detail (from profile picture to friends) and how they insert identical comments into the threads of multiple different pages, attempting to seed particular political messages (the impotence of the democratic political; the threat of Muslims; support of the military)—neither those other studies nor the *Times* article have yet established the consequences of these efforts.[27] For instance, Mozur, the lead journalist on the *Times* investigative report, made in a subsequent tweet a claim about the putative impact of the uncovered military program: "Several researchers estimated two-thirds of the hate speech, hoaxes, [and] vitriol began with the military".[28] Moreover, he also conceded that "far more study is needed" and fell back on the equivocal, "everyone believed it made ethnic divisions in the country far worse"—which stands in stark contrast to the conclusion screamed from the headline. Mozur here inadvertently points to a larger issue in this literature: none of the reports on social media in Myanmar provide insights into the entire universe of hate speakers – were those 700 military men a drop in a much larger bucket, and

---

[25] Serrato, 2018.

[26] Aung Kaung Myat, n.d.

[27] Ong and Cabañes (2018) wrote a fascinating study of trolls-for-hire in the Philippines, but the objectives were quite different in that market context and it is difficult to know if the military trolls in Myanmar drew from the same repertoire of tactics.

[28] Mozur, 2018b.

hence merely magnified messages already circulating in society?[29] Or did they truly change the ecology, meaningfully deepening the levels of hate circulating online?[30]

Hate Bait: Rumors, Conspiracy Theories, Reassessments

One reason why such questions mostly go unposed is that the effects of these trolls and hateful Buddhist clerics are taken as self-evident, given the presumed nature of those *whom* they are manipulating. Here the social-media-caused-genocide arguments rely on a theory of Burmese social media dominated by the trope of the credulous and gullible Burmese user. This user is incapable of differentiating fake from real news and is particularly susceptible to hate speech because of his/her general ignorance. The insistence that a decimated education system leads to an entire society of people untrained in "how to think"[31] is promoted in academic discourse,[32] in academic blogs,[33] in casual discourse,[34] and by Facebook itself.[35] Such arguments never explore, however, the multiple domains in which 'education' occurs, not engaging through ethnographic study, for instance, Gramsci's famous argument that "organic intellectuals" emerge from the "education" generated through material existence.[36]

[29] While the *Times* report installs the military as central, others describe the extensive networks and media machines run by prestigious nationalist monks; it is unclear where these two populations overlap, if at all.
[30] Min Zin suggests that "hate speech" and its eager reception has changed "norms, practices, and the very lifestyle of society at large" (2015, p. 384).
[31] This comment was made by an anonymous peer-reviewer for a 2014 Myanmar studies article of mine.
[32] McCormick, 2020; Thein Lwin, 2010.
[33] Allen, 2018.
[34] Learning to Think, 2015.
[35] Deevy, 2019.
[36] Gramsci, 1971, pp. 9-12.

Instead, the argument is blithely adopted by the social media analysts as the perfect (and perfectly convenient) explanation for why the masses have been fooled by hate speech.[37] The C4ADS report is emblematic of much commentary when it writes that while "much of the information" that circulates on Burmese Facebook "is false or taken out of context", it "is still regarded as true among many in Myanmar's still relatively unsophisticated media audience, who, after decades of media isolation, often lack an understanding of basic media biases and photo manipulation techniques".[38] The Myanmar Center for Responsible Business also makes the link explicit, writing:

> Myanmar's education system, which is based on rote learning, rather than critical thinking and analysis, does not generally build the skills needed to debate the ethics of the complex societal issues which arise from ICTs (information and communications technology), and identify appropriate rights-based solutions.[39]

Here, the Myanmar people are presented in the main as innocent and agency-less victims of the current changes: given their recent emergence from military rule, they have been ill-equipped to manage the dual challenges of learning the wiles of both the new technology and a new political system—both of which allow for immensely greater freedom of expression than previous modes. As the Fact-Finding Mission puts it, "as elsewhere in the world, the internet and social media platforms have enabled the spread of this kind of hateful and divisive rhetoric. The Myanmar context is distinctive, however, because of the relatively new exposure of the Myanmar population to the

---

[37] Jaeck writes that "decades of military rule," meant that "critical thinking was strongly suppressed and completely absent from the curriculum – even at the university level" (2018).

[38] C4ADS, 2016, p. 10.

[39] Myanmar Center for Responsible Business, 2015, p. 107-8.

Internet and social media".[40] Hence, it is the Facebook "monster"—so described by United Nations Human Rights special rapporteur Yanghee Lee—that has chomped up and spat out Myanmar's polity following the reckless 'move fast and break stuff' modus operandi of the company's founders. The monster does not, alternatively, come from within.

And yet, it is not simple leftist posturing to insist on the Gramscian argument for examining how normal people's daily lives taught them how to make sense of data constructed about their worlds. Specifically, the presumptions that Burma's masses are passive receptacles to hate speech are complicated when we consider their ability to parse and often reject the military regime's propaganda during the years of military domination. Jennifer Leehey's work on information during that era shows that the regime did not try to convince people, and the people did not allow themselves to be convinced:

> The authorities are much more concerned with producing a facsimile of public opinion than with convincing people, affecting their inner lives in some way. [...] For the most part, I would emphasize, people pay little attention: newspapers go unread, and TVs are turned down during the news and turned up when the Chinese movies come on afterwards.[41]

While more research must be conducted to tease out how that propaganda which was explicitly enregistered and metapragmatically marked as propaganda (texts, such as those that described Aung San Suu Kyi as a traitor, that were not meant to persuade but to call attention to the sovereign prerogative to *not* persuade) interacted with the more banal information flowing from the state (such as that which presented Muslims as dangerous as a by-product of coverage of the Global War on Terror)[42],

---

[40] UNHCR, 2018, p. 340.

[41] See Alex Aung Khant, 2017; Leehey, 2010, p. 13, 28.

[42] Ma Thida in a 2018 presentation suggested that the State Peace and Development Council regime, knowing that the Burmese population held the USA in high esteem, presented the success of insurgents in Iraq resisting

it is noteworthy how rarely analysts today have conceived of the military years as at least in part a master course in debunking fake news, with public as pupil.[43]

Sophisticated Users, Sophisticated Texts

A closer examination of the texts circulating on Burmese Facebook is hence warranted. First, while some surveys of 'dangerous speech' find nearly all of it to be directed at Muslims,[44] it is relevant to mention that the Pen report finds hate speech being leveled against *multiple* objects: not simply religious and ethnic minorities (Muslims, and particularly Rohingya), but political parties (both the National League for Democracy and the Union Solidarity and Development Party), the military, ethnic armed groups, political activists, female politicians, and even 'the people' itself have all been objects of hate speech. In my own research on and catalogue of popular Burmese cartoons, I collected dozens of cartoons that defamed and demeaned the Chinese in similar ways: as stealing resources and women, colonizing the country, and leading to penury for Burmese people.

---

occupation as a way of showing the fallibility of the empire. She argues that a by-product of this was a deluge of imagery of militant Islam, which alarmed local audiences. Alex Aung Khant makes a similar argument, writing "It is also worth mentioning here that the same news clips of the Iraq war, that once made the generals fear a US attack and influenced their move to Naypyidaw, may have coagulated over the years and are perhaps one of the pivotal reasons why the local population have a poor image of the Islamic world. These clips may have played a pivotal role in changing local views by associating Islam with stereotypes of radical violence, stereotypes that are now present in many other parts of the world" (2017).

[43] Alex Aung Khant comments on how fast Myanmar people have shifted their distrust from local to foreign media but does not explain why this has occurred (2017).

[44] Myanmar Center for Responsible Business, 2015, p. 146.

Figure 3.1[45]

[45] Cartoonist Shwe Moe's 2016 cartoon features a caricatured Chinese figure stealing Myanmar women and resources while nationalists sing a song directed at protecting against Muslims.

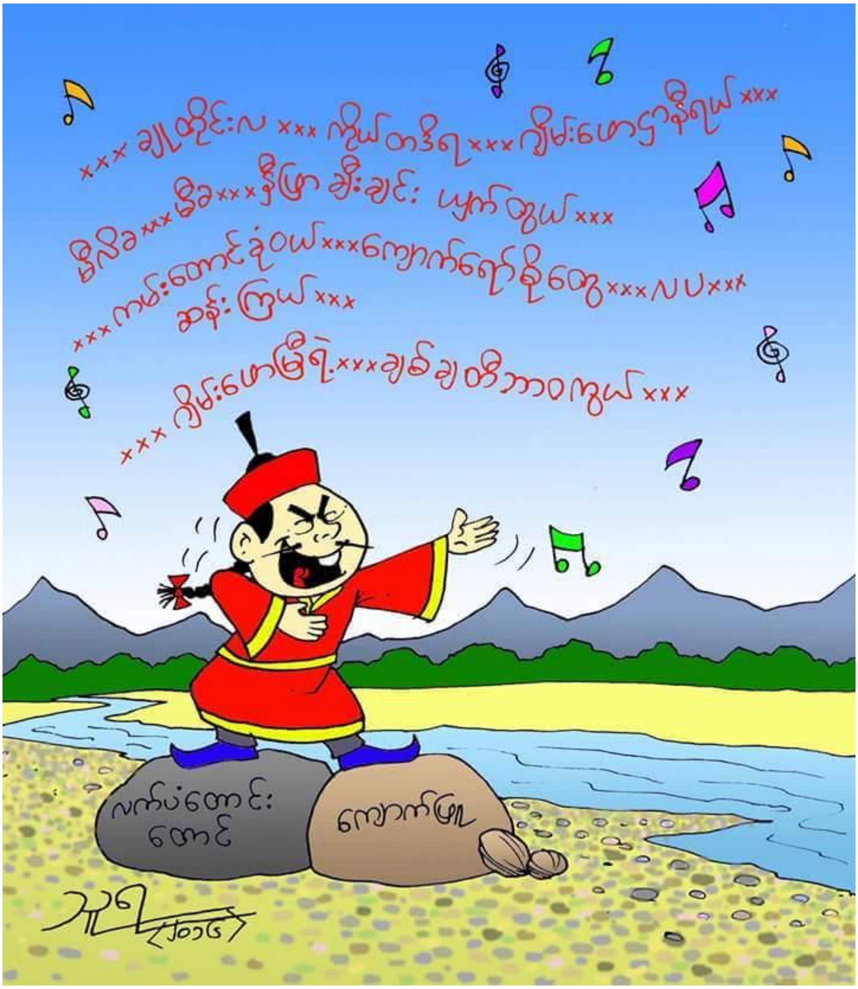


Figure 3.2[46]

[46] Cartoonist Thura's 2016 cartoon features a caricatured Chinese figure singing of his exploitation while standing on dam and SEZ sites.

Figure 3.3[47]

[47] A caricatured Chinese figure comments on the friendly relations with the new government, conjures up the landslides in the China-linked jade industry (source unknown).

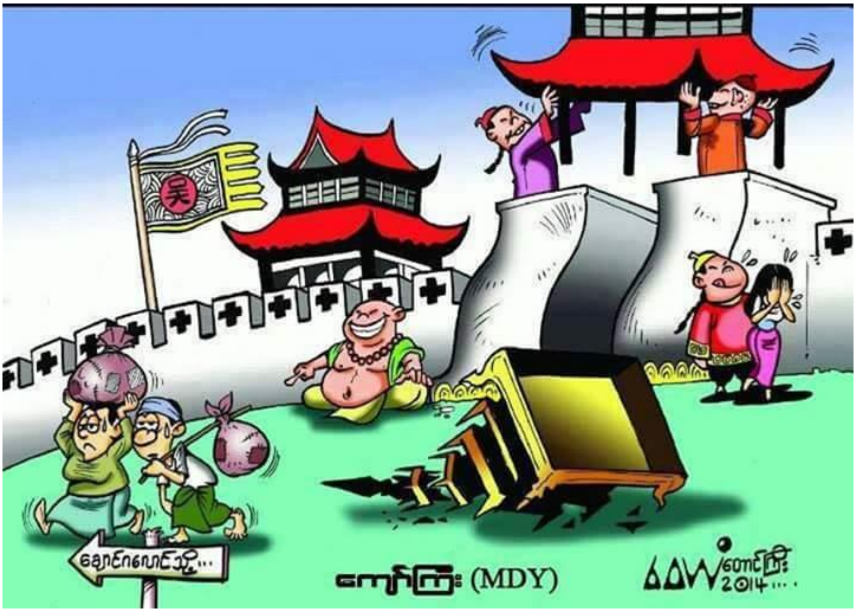


Figure 3.4[48]

[48] Way Yee Taungyi's 2014 cartoon without text portrays caricatured Chinese figures colonizing Myanmar.

Moreover, Chinese and South Asian / Muslim caricatures are often included *together* in cartoons that critique the special privileges exacted by undeserving 'foreigners'.[49]

Figure 4.1[50]

[49] For discussion, see: Prasse-Freeman & Phyo Win Latt, 2018.
[50] Cartoonist Htoo's 2015 cartoon features caricatured Chinese and Muslim figures attempting to 'pass' as nationals but being betrayed by their accents.

Figure 4.2[51]

[51] Cartoonist Biruma's 2015 cartoon features Chinese and Muslim figures, from the safety of their domiciled perches, commenting on the homeless problem that plagued Yangon in 2015.

Figure 4.3[52]

[52] Cartoonist Harn's 2015 cartoon is one of many that feature both Chinese and Muslims together that contrast their putative culture of hard work hard work against Burmese sloth.

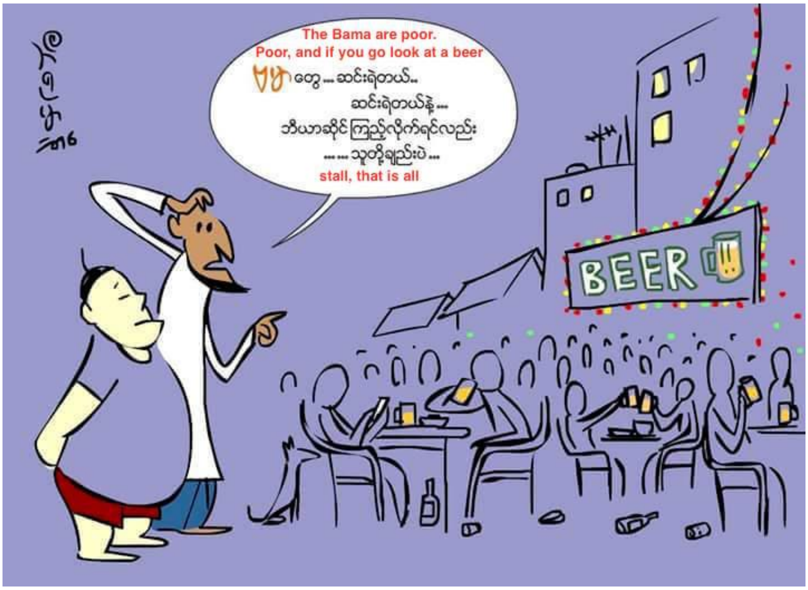


Figure 5.1[53]

[53] Cartoonist Biruma's 2015 cartoon features a Muslim commenting to a Chinese about Bama squandering their wealth on beer.

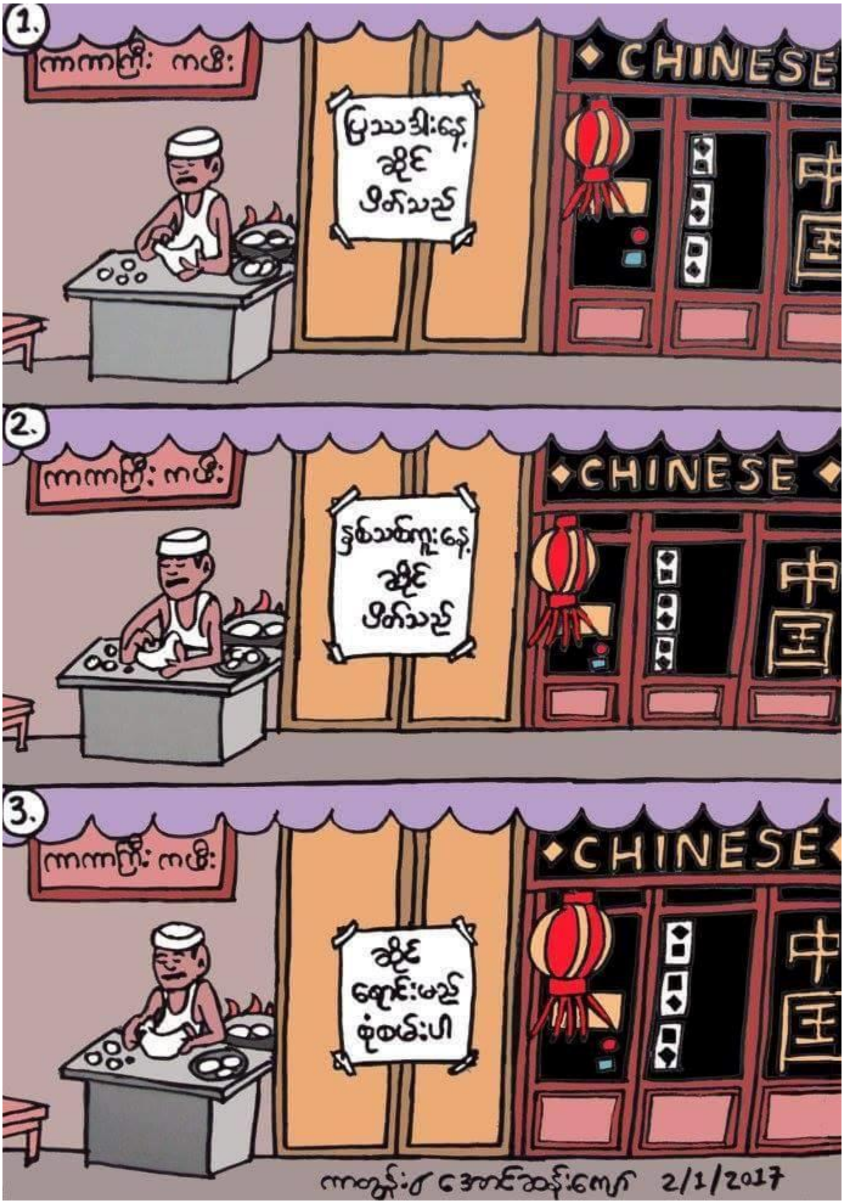


Figure 5.2[54]

[54] In cartoonist Aung San Kyaw's 2017 cartoon, while Muslim and Chinese shops remain perpetually open, a Burmese shop finds many reasons to close (1, 2), before closing for good and announcing its sale (3).

Myanmar's most famous living cartoonist, Maung Maung Fountain, whose complex work will be discussed below, features a parrot in a tea-shop squawking out complaints about Chinese, 'kalar' (Muslims), and the police in the same breath as it intones tea orders, implying that such complaints are dreadfully common and banal.

The general point of this section is to show that not only do Chinese experience much of the same kind of symbolic derogation as Muslims, and not only are Chinese and Muslims often presented together as equals in the exploitation of the country, but there are also texts that support these groups, critiquing chauvinism implicitly, or in figure 7, nationalist movements explicitly.

Figure 6[55]

[55] Cartoonist Maung Maung Fountain's 2017 cartoon.

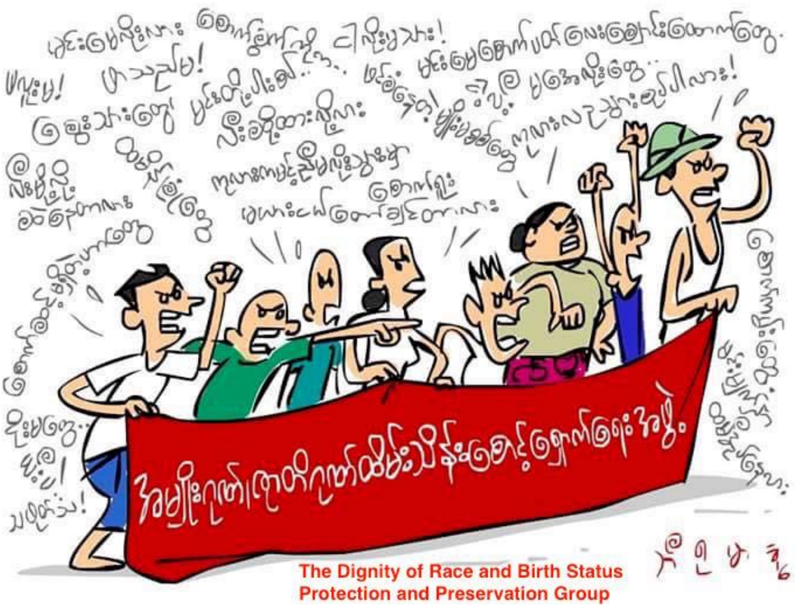


Figure 7[56]

Burmese Facebook even has its own 'shitposting' community. A mild qualitative difference can be marked between shitposting and 'trolling' – in which the latter advances an attack on a direct object, trying to destroy or torment it, out of which "amusement is derived from another person's anger",[57] whereas shitposting is designed to observe the ludicrous and bizarre in the social world, and then play with representative signs (reinterpret them, comment upon them, juxtapose them) in creative ways so as to build a community of others who appreciate the play.[58] Burma's young shitposting scene organizes itself around Burmese Uncensored Memes-I (BUMi), a Facebook group with 100,000 followers;[59] the group has a terms of membership that includes progressive values, with prohibitions against "sexual Harassment; Sexist and heternomie bullshit; Distasteful 13 Year

---

[56] Cartoonist Biruma's 2016 cartoon showing protesters for dignity protesting without dignity.
[57] See: Phillips, 2015, p. 1.
[58] For Burmese memes generally, see: Patton, 2018.
[59] https://www.facebook.com/groups/TheBUMi/

old Sex jokes; racism, Islamophobia, fascism, pro-war, anti-LGBTQ; Rape Joke... Porn or Memepification [*sic*] of revenge porn related, Celebrity bullshit, Inappropriate screenshots"—violation of which can earn a member a temporary or permanent ban.

Burma's shitposting scene made international headlines for a post (figure 8) declaring "WE NO NEED COFFEE ANNAN HE GO AWAY". Kofi Annan, then the chairperson of an independent commission on the Rakhine State violence, had been the object of racist scorn by Burmese Facebook (figure 9) below, and the meme in question added an additional layer of ignorance by using Hollywood actor Morgan Freeman's photograph rather than Annan's.

Figure 8[60]

[60] Morgan Freeman as Kofi Annan, source unknown.

Figure 9[61]

The meme was picked up by American news service *Associated Press* as an example of Burma's ignorant racists, after which the meme's page announced the hoax, a fact that also became news.[62] The effect of the meme was to simultaneously poke fun at Burma's nationalists – by designing a text that used excess to call attention to their general ignorance – *and* to note the willingness of international press to see only that ignorance.

Reinterpreting the 'Hate'

By acknowledging the existence of other such possibilities in texts circulating on Burmese Facebook, the interpretation of

[61] Cartoonist Banthu Aung's (date unknown) caricature of one Chinese and Kofi Annan acting as Myanmar Immigration officers (so identified by the slogan behind their heads), implying that China and the International community had usurped Myanmar's sovereignty.
[62] Vogt, 2016.

particular exemplars of hate speech morphs in turn. Take an example in the C4ADS report:

> Pieces of misinformation can border on absurdity. One post depicts 'Bengalis as cannibals', using fairly obvious fake pictures of 'human butcher shops' that were originally from a video game marketing stunt in London. This post was 'liked' over 9,100 times and shared almost 40,000 times, as of October 2015.[63]

While C4ADS implies that liking and sharing serves an epistemological function (in which Burmese Facebook users assess the truth value of a statement and then share it to inform others), this is only one possible interpretation, foreclosing on the possibility that Myanmar people understand and make liberal and creative use of metaphor. Specifically, here the report presumes that the users take the story of Bengalis as cannibals as literal, rather than a distillation of a 'deeper' truth: that Bengalis (and Muslims more generally) devour other people (and, as we are constantly reminded, the Immigration Department slogan is about a race swallowing another race, after all).

In another example, a Facebook user with a Burmese name posted an entire fake *New York Times* story, including fake quotes from multiple local imams, 'uncovering' the extensive penetration of Rohingya militant group the Arakan Rohingya Salvation Army (ARSA) into Rohingya villages (hence establishing the entire Rohingya population as legitimate object for military expulsion). The level of sophistication is reflected all the way down to the syntax:

> Excerpts from the interview by *New York Times* investigative journalist with the refugees in Bangladesh revealed how widespread the ARSA tentacles had reached in nearly every Rohingya village and how intertwined the villagers are with

[63] C4ADS, 2016, p. 10.

ARSA militancy often with the local cleric as the coordinator.

Figure 10

When challenged by readers to produce the link to the actual *Times* article, the user admitted the ruse, arguing that honesty is not necessary in defending one's country.

Figure 11

Noteworthy here is how what seems to be an effort to establish an epistemological claim (by using the world's paper of record, going to the effort of making up names of imams, giving them quotes, etc.) is disavowed. While this could simply be a way of the user insisting s/he had not been shamed into silence (reinforced by the inclusion of the three winking emojis), it also suggests that the aesthetics of truth, the construction of a truth that is deeper than facts, is what is more important here.

Even posts that more directly approach the theme of protection of the country against external threats often use elision, humor, and irony to distance themselves from the theme of violent defense. In figure 12, in a meme that was shared over a quarter of a million times from 2016 to 2018, generated 3,200 comments, and accumulated 50,000 'likes,' five young women stand side-by-side across a dirt path while bearing long knives and staring (faux) menacingly at the camera. Text above them declares, "Do not come and insult our race, our religion, and our religious community!" The text below reads, "If you are real Myanmar, share it!"

Figure 12[64]

The meme incorporates a number of features that makes it a successful member of the genre. In addition to its use of Burmese internet slang (using "shey", the vernacular loan-word for "share") the text poses several vertiginous juxtapositions to amuse the viewer. First, the women themselves construct a wonderfully polysemous sign: as Burmese women they are tokens of the icon of the threatened nation—the source of racial purity and the guarantor of racial propagation, both of which are under direct threat from foreigners intent on miscegenation. The four recently enacted race and religion protection laws[65] explicitly make the women's body the site of legal protection and control, indexing racial and nationalist anxiety with women's bodies—as in the above meme. However, the specific bodies of the women in the meme, brandishing weapons and gathering together in strength, defy that image of passive victimhood. In this

---

[64] "Do not come and insult our race, our religion, and our religions community! If you are real Myanmar, share it!" (source unknown).

[65] Walton, McKay, & Phyu Phyu Thi, 2015.

sense they indicate that the threat is so great that *even* women will defend the nation; but in so doing they indict the machismo masculinity as unnecessary. Second, while some of the women appear resolute, others smirk with metapragmatic recognition: together they are simultaneously joking and serious, providing a mimesis of the social media consumer who is both serious about defending the nation even with violence and is yet reticent about articulating that desire out loud. Such features of play allow distance from actual invocations to violence while also allowing viewers to partake in it.

Further, we can consider Maung Maung Fountain's infamous "Me First" cartoon, in which a faceless, nearly naked (suggesting culture-less) individual labeled "boat-person" jumps in front of a line of people adorned in clothing styles representing various Myanmar ethnicities, declaring that he is first (figure 13).

Figure 13[66]

[66] "Me First" by Maung Maung Fountain (2016).

The cartoon generated condemnation from those who objected to its racist imagery, becoming the topic of at least one article[67] and a central feature in others.[68] The cartoon, as might be expected, spurred alternative interpretations from Burmese audiences: Ye Ni, the Burmese edition editor who approved the cartoon, told the *Financial Times* that, "I understand the message that the cartoonist wants to say: Myanmar is a very fragile country with many other issues—civil war, economic development—not only the Rohingya issue".[69] Kyaw Swa Moe, co-founder of the Irrawaddy, Burma's independent paper of record—which has lent its imprimatur to many of the hate baiting cartoons circulating widely across Myanmar cyberspace—differentiated the Irrawaddy's reporting from that which the international community is interested in, saying "we are trying to portray the real situation of Myanmar, and also the very complex situation of Rakhine in this issue".[70] Maung Maung Fountain himself explained the cartoon by saying, "I meant to say that some people want more and more rights and opportunities".[71]

Such commentary points beyond the dismissal of the Rohingya and their putative scheming to the broader national context—and it is here that a critique of the entire system of exclusion, or rather deferred inclusion, for everyone in the country emerges. By presenting Burmese people as standing in a line, the cartoon suggests that people have to wait to get justice or recognition, and that their belonging is itself postponed. It also presents slightly more privileged subjects as having established a barrier keeping out the Rohingya. And given that, as just mentioned, signs are polysemous, even *if* the cartoonist was actively attempting to be racist, the text still enacts these other semiotic effects—as relayed to me by Burmese readers of the cartoon.

The fact that entire articles were written about foreigners' responses to the cartoon stands as a way of substantiating an

---

[67] @etakatetakate, 2016.
[68] Myanmar cartoonists, 2017; Reed, 2018, Zarni 2017.
[69] Reed, 2018.
[70] Ibid.
[71] Myanmar cartoonists, 2017.

additional point made by many Burmese social users: in the policing of content as 'hate speech', important political commentary and even actions can be foreclosed. A piece by the cartoonist Joker that ran in a local newspaper in 2017 included the perceived threat to the nation, and then incorporated the ostensible silencing of those calling attention to that threat (figure 14).

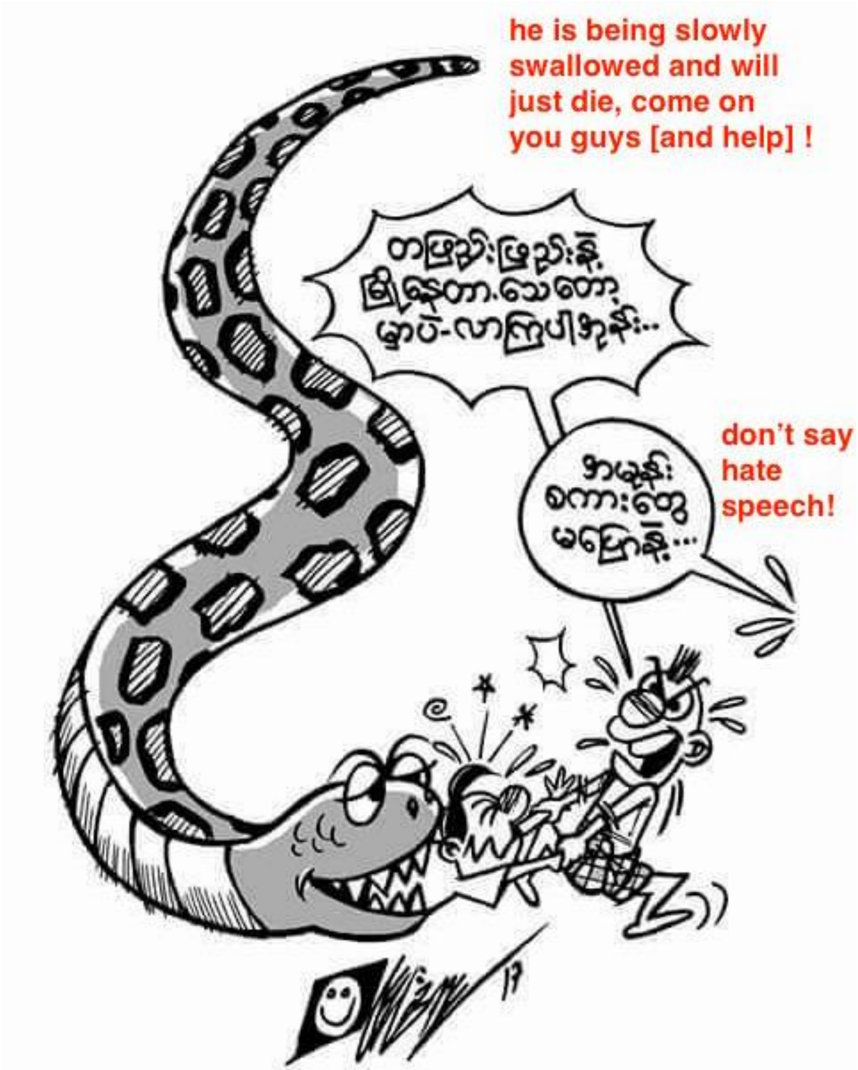


Figure 14[72]

It is here that we can turn to the broader discussion of 'hate bait' and the political mobilization messages that I believe

[72] Cartoonist Joker's 2017 cartoon features a snake devouring an icon of a Myanmar citizen who is admonished to not say 'hate speech' by the man saving him.

are the most critical aspects of Burmese Facebook. As Matt Schissler, Matt Walton, and Phyu Phyu Thi put it:

> By recognizing the narrative of Muslim threat as a 'master narrative' in Myanmar at present, we also recognize that hate speech is not necessary in order to construct a narrative of Muslim threat. In our interviews, respondents expressed anti-Muslim sentiments not through overtly hateful or dehumanizing speech, but rather through reference to ostensibly reasonable and credible sources such as international news coverage of global events.[73]

Indeed, much of the nationalist rhetoric on Burmese Facebook cannot be construed as 'hate speech' *per se*. Rather, Schissler underscores that "news from Muslim countries... (is) regularly discussed in Burmese on Facebook"—in which "atrocities by ISIS in Syria and Iraq; abductions and murders committed by Boko Haram; violence in the Central African Republic" are relayed—in one sense "just news stories, neither false nor the virulent hate speech that attracts international media attention", and yet, "they nonetheless support a presentation of Islam as violent and threatening".[74] In other words, the predominance of the rhetoric does not qualify as hate speech in the sense that it rarely (a) conveys *new information* about the actions of (b) an *identifiable enemy* against which (c) *violent response* is incited. Instead, most of the content should be understood as 'hate bait,' in which readers are beckoned or encouraged to draw conclusions about local conditions by assembling indexical connections between items as part of broader processes of arranging 'orders of indexicality',[75] such that various metonyms are attached together so as to ultimately bind general phenomena or specific actions *elsewhere* to political circumstances *in Burma*, so as to construct stereo-

[73] Schissler, Walton, & Phyu Phyu Thi, 2015, p. 17.
[74] Schissler, 2015, p. 14.
[75] Silverstein, 2003.

types of both object and subject (the sharer of the text). As conveyed in the examples above, the phenomenon can be conceptually rendered as follows:

actions of specific Muslims elsewhere (**tokens**)
→
behavior of Muslims (qua **type**)
→
potential actions of Muslims in Burma (as **tokens** of **type**)

Figures 15 and 16 serve as useful illustrations of this phenomenon. The first was cited in the Pen report[76] and presents images of bloody incidents as representative of Islam writ large; the second adorns an article in the Ma Ba Tha journal *Tha-gee Thway* ("Buddha's Blood") entitled "Nationalism and Human Rights" that advances a spirited critique against the hypocrisies of the human rights regime while elaborating on the putative aggression of Islam. Figure 16's image itself contains the innocuous description "A sight of a punishment under Sharia law in Sudan".[77] When posted on *Tha-gee Thway*'s Facebook page (since taken down), the image itself was free to be circulated and re-textualized. The dry description of the evocative scene illustrates an additional difference between hate speech and hate bait genres: whereas hate speech generates a response of a similar qualitative type (meeting violence with violence; contesting the hatefulness of Muslims with Buddhist hate), hate bait performs decorous civilized conduct, reiterating the distinction between ostensible Buddhist sophistication and Muslim baseness.

[76] Pen Myanmar, 2015, p. 29.

[77] In Burmese: "ဆူဒန်နိုင်ငံတွင် ရှရီယာဥပဒေဖြင့် အပြစ်ပေးနေသော မြင်ကွင်းတစ်ခု".

Figure 15[78]

[78] Pen Myanmar, 2015, p. 29.

Figure 16[79]

These texts work to compel Myanmar subjects themselves to reorganize their understanding of the world. Schissler et al. convey the compelling finding that informants who identified Muslims as an active threat to Myanmar nonetheless described this identification as a *realization*—i.e., a new perspective—and that in the past, inter-religious conditions between the groups were amicable.[80] While there existed historical ambient animosity between Burmese (as type) and Muslims (as type), semiotic linkages with past animosity were often dampened to the point of non-existence. But now, in the context of political-economic dislocations and general social upheaval associated with 'transition', right-wing interventions are recalling historical tensions and reanimating texts (songs, slogans) from those earlier peri-

[79] Author's photo of article from *Thagee Thway*, 2015.
[80] Schissler et al, 2015.

ods of animosity, redrawing an unbroken line dividing the communities.[81] They are encouraging people to access these previous chains, revivify them, and hence resignify their everyday interactions with Muslims in these newly activated interpretive contexts.

For instance, Schissler shows how, in the context of communal tension during a period of rumors of imminent Muslim violence in western Yangon in 2013, a group of Burmese friends found their Muslim neighbor's status as part of their group suddenly ambiguous: "Htoo Lay interrupted another friend at the table and ended the conversation abruptly – our friend Tin Win was approaching with his wife and son. Tin Win is Muslim, his wife is Buddhist; the table looked at me with eyes full of pointed significance".[82] Before this period of tension, Tin Win inhabited a token of one type (neighbor, Myanmar person, etc.); here, he was inserted into a different indexical chain: Muslim, token of common type of dangerous Muslims who want to destroy the nation. This is perhaps not a simple process of recodification, in which the previous set of associations is subsumed, completely effaced by the new indexical chain: hence the ambiguity conveyed in Schissler's ethnographic rendering, in which the actors do not know quite what to make of their Muslim neighbor (and it is to Schissler's credit as an ethnographer that he allows the ambiguity to remain unresolved, as he seems to sense that it remained that way for his interlocutors). Here, while the previous set of signs (actual camaraderie, friendship, manifest non-violence over thousands of previous interactions) is not fully resignified as a lie or subterfuge, it is at least put into question: Tin Lin may continue to operate consistently with his previous behavior, but given this other set of associations, it might be beyond his control, his fundamental irrefragable *Muslim-ness* (as an overpowering essence) might emerge to betray the better angels of his nature. Or at the very least, to be a good citizen, protector of the community, it is incumbent for his friends to at least publicly perform such vigilance.

[81] Prasse-Freeman, 2017.
[82] Schissler, 2013.

As this anecdote suggests, conspiracy theories fit within the hate bait framework, in that they compel people to rearrange previous associations, so as to entertain and remain vigilant to the possibility of alternative trajectories of causality as governing the true organization of social life. Burmese Facebook is, unsurprisingly, full of such tropes. The United Nations, previously an arbiter of truth, is reimagined as being run by the Organization of Islamic Cooperation. Likewise, the United States, long Burma's savior, is reimagined as a cynical foe, exaggerating the Rohingya crisis as part of a Great Game-style containment strategy vis-à-vis China:[83] posts with Rohingya leaders posing with US elites (such as ex-President George W Bush) are circulated as evidentiary of collusion in broader conspiracy to take over Myanmar. It should be added that the National League for Democracy is implicated in the same field of associations, as Rohingya or Muslims are presented as an agent of pollution in which simple proximity leads to political infection.[84] Behind many of these imaginaries is a lurking Muslim—identifiable by markers of militancy, piety, or radicalism—who funds or otherwise influences global procedures (figure 17).

[83] Selth, 2018, p. 23.
[84] Inaccessible Facebook post from 10 July, 2019, on file with author.

Figure 17[85]

Nesting within these broader conspiracy theories about Islamists seeking world domination are specific localized examples—particularly of wealthy Muslims paying Burmese co-religionists for every additional Buddhist bride taken, or plans by Bangladesh specifically and the Muslim world in general to use the pathetic images of encamped Rohingya to generate international sympathy and resources that can be redeployed (such as through bribing corrupt state officials) to colonize Myanmar territory. Prominent monks, for their part, circulate descriptions of their dreams, conveying ominous visions of territorial displacement or religious annihilation. Hence, where the explicit conspiracies provide specific detail, the monks' vaguer narratives serve to undergird the general sentiment in trusted and revered sources. Here Aung San Suu Kyi's shameful line, "Global Muslim power is very great and certainly, that is a perception in many parts of the world and in our country as well"[86]

[85] Returns on investments, illustrated (Awzathee, 2017).
[86] Siddique, 2013.

can be perceived as functionally similar. Suu Kyi here draws legitimacy from the rest of the world—and as Schissler shows,[87] Burmese believers form bonds of solidarity in bigotry with "Islamophobes and Holocaust deniers" the world over, while those more skeptical of the conspiracies and their full logics and implications can at least recognize that the same concern is shared globally.

What is a "Like", Anyway?

Hence, rather than being purely epistemologically driven, meant to convey information about the world, we might instead perceive social media behavior as socially and politically determined or at least partially motivated/inflected: Burmese Facebook members are not just consumers of data but active participants consciously arranging themselves in relation to the political content of particular messages, imbricating themselves within networks of other participants.

This conscious process became apparent when I met with technology NGOs in Yangon who deployed teams of monitors to track and assess social media content. I inquired as to whether they had 'mapped' the networks of hate speech or and nationalist rhetoric, attempting to determine the parameters of the hate bait social network—particularly in terms of nodes in nested networks: how did messages circulate? Were there 'influencers' with tens of thousands of followers magnifying certain messages? The staff relayed that unlike in other contexts (for instance the Middle East's 'Twitter Revolution', so-called for Twitter's role in ostensibly aiding protesters in Iran's Green Revolution and Egypt's Arab Spring uprising to communicate information and generate support), Burmese Facebook users do not simply forward content, rather they copy/paste the content and then make an entirely new post, often citing the source of info ('source: internet') before grafting on their own content. This

[87] Schissler, 2016.

makes it difficult to trace the provenance of messages in the efficient ways favored by quantitative sociology.

Yangon tech firm staff interpreted this phenomenon as the Burmese Facebook user having determined that new posts will attract more likes than forwards – that users have figured out a key aspect of the way the system works, have got a "feel for the algorithm".[88] In this sense the users are conducting a 'semiotics of the "like"' and have determined that it is *phatic*: an index of how many eyeballs come to rest upon a post. But if we assume a 'like' is not only phatic but also affirmative (both "emotive"—calling attention to the liker—and "conative"—focusing attention on the recipient —to use Roman Jakobson's terms), then we reorient our focus away from the spreading of a particular message, and to the subjectivity of the sender. Then we can begin to think of what is being affirmed: not only the post and its message, but the laborer himself, as the one who has invested the nationalist labor in which the person creates his own post not simply to spread the message more effectively but to get more likes for his subjective stance (this also indicates the importance of paying close attention to how Burmese Facebook users themselves give meanings to signs such as 'likes,' something that can be accomplished through ethnographies of social media).[89] Social media participants are marking their subjective stance: the kind of person who would protect the nation, even as they *co*-produce, actively participate in, that defense of the nation.[90]

Hence, particularly in this environment in which there is an absence of public faith in standard sources of data, based on longstanding[91] and enduring[92] distrust of elite media, individuals

---

[88] Stevens, H. (2017). A Feeling for the Algorithm: Working Knowledge and Big Data in Biology. *Osiris*, *32*(1), 151-174.

[89] Reich (2015), Markham (2013) and others have begun outlining participant observation methods for conducting this kind of research.

[90] Silverstein, 2003.

[91] Alex Aung Khant, 2017; Leehey, 2010.

[92] Phandeeyar, 2019, p. 29; Eaint Thiri Thu, 2019, pp. 232-33, 235.

are interpellated to assemble and reinforce various semiotic ligatures to construct common narratives about the world. What many of these accounts demonstrate is how little trust there is of any sources—and so when people share things, they do so if it comes from someone they are aligned with (a religious figure, a community leader) in what can be called "provisional belief". In this context, where the actual epistemological truth value of statements is always subject to revision, what takes precedence is the alignment, the *choice* of what to believe.[93] (The importance of these networks throws the mass messenger hoax described above —the hoax that Facebook did *not* have the systems in place to thwart—into critical relief: when a user received a message from a name/number s/he did not recognize, it is likely they were not only more suspicious but less likely to feel called to join).

Hence, if the internet is the terrain, users construct the infrastructure: embedding themselves into the routes of nationalism, indicating that one can get there through them, and get to other like-minded nationalists as well. Hence, in a fractally recursive way—from elites' networks to villagers'—people do not only consume nationalism but *produce* it. And this why the more subtle nationalist arguments in hate bait are insidiously effective: they require a certain amount of engagement. This engagement, and the mass participation of micro-publics, allows a new theorization of the 'virality' metaphor: not in its now-classic sense of a sign's rapid reproduction, circulation, and saturation of a network, but rather virality as *viral load*: the repetition of the sign from multiple sources that produces an accretion of the shared elements of that sign, leading to a rearrangement of common sense around those elements.

Conclusion: New Public Conversations

From the beginning of Facebook's adoption in Myanmar, reporting emerged on the particularly *political* nature of its use.

[93] I have described this kind of orientation to truth as endemic to America as well (Prasse-Freeman, 2011).

Whereas the social networking platform had come to dominate many other parts of the world by providing avenues for endless pet photos and individual expressions of narcissism, in Burma it included—in addition to those things, certainly—a deeper socio-political inflection, often creating the news in the country as much as simply providing a space for reflection upon it. As early as 2013, for instance, journalist Yen Snaing highlighted the positive political opportunities provided by the space, featuring crowd-funding initiatives for charity work and an opening vignette in which a betel seller on the streets of Bago identified 93-year-old former freedom fighter Thakin Hla Kyaing begging at Pegu Bridge and used Facebook to raise the equivalent of 10,000 USD for him.[94] The article also contrasts these edifying initiatives to observe the fraught nature of the platform, as hate speech thrived in an environment in which it could not be tracked, given the prevalence of anonymous accounts.

But the Hla Kyaing crowd-sourcing stands as more than simply an example of 'local' uses of a global technology: it also had national implications. The Facebooker who identified Hla Kyaing not only harnessed the platform to raise funds, but he created news of genuine, while mild, historical resonance (re-presenting to the Myanmar public the last living member of the independence era). The fact that this story could be told speaks to a certain thinness of critical institutions in Myanmar: both the state, and its inability to provide for its war heroes, and the under-capacitated media, in which such stories could be fallen on by a road-side betel seller. The incident indexes an openness to Burma's national story itself.

This article concludes by proposing an argument for why social media is such a novel space in Myanmar, conjoining the virality argument introduced above with the question of why this kind of hate has emerged at this particular historical juncture. Social media not only allows for active participation in localized discursive networks where one's words and opinions matter, but as the example above shows, contains the potential

[94] Yen Snaing, 2013.

to link with 'national' conversations.[95] We can use Benedict Anderson's theory of print capitalism and nationalism,[96] but go beyond the heuristic of "the imagined community" to focus on Anderson's implicit semiotic argument: collectivities of certain linguistic practices become infrastructural for development of new political communities, by developing mutual joint attention around a new object—the nation.[97] The argument is that while Anderson perhaps oversold his concept,[98] experiences such as the current Burmese one perhaps realize it adequately for the first time. First, cartoons, memes, and other texts with high ratios of images to content are more easily circulatable than their seventeenth-century cousins (the novel and the newspaper), as the former display a high degree of 'platform promiscuity': a Burmese cartoon will be published first in print, to then be circulated on digital platforms, to be then re-presented at festivals, at rallies, on t-shirts, etc., producing a virile virality.

Second, and more importantly, given the distrust of elite media, combined with the new affordances of digital platforms, social media opens a space for joint-participation in the production of the symbolic material that will re-form the nation. This kind of participation stands as an intensified version of "unisonance", the term Anderson used to describe the collective effervescence felt in singing along to a national anthem. But here not only do people reproduce the nation in mimesis, they produce it in the first instance. To put this in Erving Goffman's terms,[99] where those singing a national anthem are *animating* a text that someone else wrote, in this case, the anthem itself is *written* and *refined* by the singers of the song: they are by turns co-*authors* and *ratifiers* of the nation's new texts, installing an immediate relationship between themselves and the nation's narratives.

---

[95] See also: McCarthy, 2018a; Min Zin, 2015, p. 379; Nyi Nyi Kyaw, 2019.
[96] Anderson, B. (2006). *Imagined Communities.* Verso.
[97] I thank Joe Errington for introduction to this semiotic reading of Anderson, as part of his Yale University course "Language, Power, Identity," for which I served as a Teaching Fellow in 2016.
[98] Given his presumptions of literacy and monolingualism that did not reflect contemporaneous realities – see Hobsbawm, 1996.
[99] Goffman, 1981, pp. 124-157.

This construction of the nation compels a final reflection on what can be done about the hate bait scourge. While it is laudable that academics are looking for solutions, by encouraging "training" either to heighten "citizenship skills", "communication skills",[100] or to promote "genuine religious education",[101] such a focus mis-appreciates the ways in which knowledge is being co-produced in Myanmar through the application of collective labor. These participatory aspects, and the affect they generate, help explain why epistemological interventions (about truth of information) are impotent to dampen the xenophobia forged online and offline (and in between). Perhaps one hope is that the memers, the shitposters, and the progressive cartoonists will invest alternative narratives of the nation with the same kind of affect. If so, onward, to the digital barracks!

References

@etakatetakate. (2016). Offensive 'boat people' cartoon slammed by Rohingya activist as 'dangerous. *Asian Correspondent.*

Alex Aung Khant. (2017, September 29). Who to believe in a time of crisis? *Tea Circle.* https://teacircleoxford.com/2017/09/29/who-to-believe-in-a-time-of-crisis/

Allen, C. (2018, November 7). Critical Thinking in Myanmar's Education System. *Tea Circle.* https://teacircleoxford.com/2018/11/07/critical-thinking-in-myanmars-education-system-part-i/

Anderson, B. (2006). *Imagined Communities.* Verso. https://www.worldcat.org/title/imagined-communities-reflections-on-the-origin-and-spread-of-nationalism/oclc/475074461

[100] Walton, 2018, p. 103.

[101] McCarthy 2018b, p. 181.

Aung Kaung Myat. (n.d.) *Political propaganda floods Facebook comment sections in Myanmar* [Unpublished paper].

Benesch, S. (2012). Dangerous Speech: A Proposal to Prevent Group Violence. *The Dangerous Speech Project.*

Benesch, S. (2014). Defining and diminishing hate speech. In *Freedom from hate: State of the world's minorities and indigenous peoples* (pp. 18-25). Minority Rights Group International. https://minorityrights.org/wp-content/uploads/old-site-downloads/mrg-state-of-the-worlds-minorities-2014-chapter02.pdf

Brooten, L., McElhone, J.M., & Venkiteswaran, G. (2019). Introduction: Myanmar Media Historically and the Challenges of Transition. In L. Brooten, J.M. McElhone, & G. Venkiteswaran (Eds.), *Myanmar Media in Transition: Legacies, Challenges, and Change* (pp. 1-58). ISEAS. https://bookshop.iseas.edu.sg/publication/2387

C4ADS. (2016). *Sticks and Stones: Hate Speech Narratives and Facilitators in Myanmar.* https://www.burmalibrary.org/sites/burmalibrary.org/files/obl/docs22/Sticks%2Band%2BStones.pdf

Deevy, C. (2019, March 4). *Promoting Digital Literacy in Myanmar.* Meta Newsroom. https://about.fb.com/news/2019/03/digital-literacy-in-myanmar/

Dowling, T. (2019, January 21). Shooting the (Facebook) Messenger. Tea Circle. https://teacircleoxford.com/2019/01/21/shooting-the-facebook-messenger-part-i/

Eaint Thiri Thu. (2019). Covering Rakhine: Journalism, Conflict and Identity. In L. Brooten, J.M. McElhone, & G. Venkiteswaran (Eds.), *Myanmar Media in Transition: Legacies, Challenges, and Change* (pp. 229-238). ISEAS. https://bookshop.iseas.edu.sg/publication/2387

Fink, C. (2018). Dangerous Speech, Anti-Muslim Violence, and Facebook in Myanmar. *The Journal of International Affairs*, *71*(1.5). https://jia.sipa.columbia.edu/dangerous-speech-anti-muslim-violence-and-facebook-myanmar

Goffman, E. (1981). *Forms of talk.* University of Pennsylvania Press. https://www.upenn.edu/pennpress/book/715.html

Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks.* International Publishers. https://archive.org/details/selectionsfrompr00newy

Hobsbawm, E. (1996). Language, culture, and national identity. *Social Research, 63*(4), 1065-1080. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/93668/mod_resource/content/1/Hobsbawm%20on%20language%20and%20national%20identity.pdf

Jaeck, F-G. (2018, June 13). What role has social media played in facilitating the spread of hardline nationalist sentiment in Myanmar? *Tea Circle.* https://teacircleoxford.com/2018/06/13/what-role-has-social-media-played-in-facilitating-the-spread-of-hardline-nationalist-sentiment-in-myanmar/

Justice Trust. (2015). *Hidden Hands Behind Communal Violence in Myanmar: Case Study of the Mandalay Riots.* https://www.burmalibrary.org/sites/burmalibrary.org/files/obl/docs21/Justice_Trust-2015-03-Hidden_Hands-en-to-rev1-red.pdf

Kinseth, A. S. (2018, May 10). Genocide in the Modern Era: Social Media and the Proliferation of Hate Speech in Myanmar. *Tea Circle.* https://teacircleoxford.com/2018/05/10/genocide-in-the-modern-era-social-media-and-the-proliferation-of-hate-speech-in-myanmar/

Learning to Think. (2015, October 7). *Frontier Myanmar.* https://www.frontiermyanmar.net/en/learning-to-think/

Leehey, J. (2010). *Open Secrets, Hidden Meanings: Censorship, Esoteric Power, and Contested Authority in Urban Burma in the 1990s* [Unpublished doctoral dissertation]. University of Washington. https://anthropology.washington.edu/printpdf/research/graduate/open-secrets-hidden-meanings-censorship-esoteric-power-and-contested-authority

Markham, A. N. (2013). Fieldwork in Social Media: What Would Malinowski Do? *Qualitative Communication Research*, *2*(4), 434-446. https://doi.org/10.1525/qcr.2013.2.4.434

McCarthy, G. (2018a). Cyber-spaces. In I. Holliday, N. Farrelly, & A. Simpson (Eds.), *The Routledge Handbook of Contemporary Myanmar* (pp. 92-105). Routledge. https://www.routledge.com/Routledge-Handbook-of-Contemporary-Myanmar/Simpson-Farrelly-Holliday/p/book/9780367580964

McCarthy, G. (2018b). 'The Value of Life,': Citizenship, Entitlement, and Moral Legibility in Provincial Myanmar. In A. South & M. Lall (Eds.), *Citizenship in Myanmar: Ways of Being in and from Burma* (pp. 167-187). ISEAS. https://bookshop.iseas.edu.sg/publication/2291

McCormick, P. (2020). Ethnic Education Systems in Burma: Possibilities for Harmonization and Integration. In E. Prasse-Freeman, P. Chachavalpongpun, and P. Strefford (Eds.), *Unraveling Myanmar's 'Transition': Progress, Retrenchment and Ambiguity Amidst Liberalisation*. Kyoto University Press & NUS Press. https://www.kyoto-up.or.jp/books/9784814002450.html

McLaughlin, T. (2018, July 6). How Facebook's Rise Fueled Chaos and Confusion in Myanmar. Wired. https://www.wired.com/story/how-facebooks-rise-fueled-chaos-and-confusion-in-myanmar/

Miles, T. (2018, March 12). UN investigators cite Facebook role in Myanmar crisis. *Reuters*.

https://www.reuters.com/article/us-myanmar-rohingya-facebook-idUSKCN1GO2PN

Min Zin. (2015). Anti-Muslim Violence in Burma: Why Now? *Social Research*, *82*(2), 375-397. https://muse-jhu-edu.virtual.anu.edu.au/article/587496/pdf

Mozur, P. (2018a, October 15). A Genocide Incited on Facebook, With Posts From Myanmar's Military. *The New York Times*. https://www.nytimes.com/2018/10/15/technology/myanmar-facebook-genocide.html

Mozur, P. (2018b, October 15). *So how much an impact has this military campaign had on Facebook in Myanmar?*. Twitter. https://twitter.com/paulmozur/status/1051865711155408896

Myanmar cartoonists lead media-jeering as Rohingya flee. (2017, September 24). *The Straits Times*. https://www.straitstimes.com/asia/se-asia/myanmar-cartoonists-lead-media-jeering-as-rohingya-flee

Myanmar Center for Responsible Business (2015, September). *ICT Sector-Wide Impact Assessment (SWIA)*. https://www.myanmar-responsiblebusiness.org/pdf/SWIA/ICT/complete.pdf

Nyi Nyi Kyaw. (2019). *Facebooking in Myanmar: From Hate Speech to Fake News to Partisan Political Communication* [ISEAS Perspective No. 36]. ISEAS.

Ong, J.C., & Cabañes, J.V.A. (2018). *Architects of Networked Disinformation: Behind the Scenes of Troll Accounts and Fake News Production in the Philippines* [Communication Department Faculty Publication Series No. 74]. University of Massachusetts Amherst. https://doi.org/10.7275/2cq4-5396

Paladino, B. (2018). *Democracy disconnected: Social media's caustic influence on Southeast Asia's fragile republics* [Foreign Policy Paper Series on International Governance]. Brookings. https://www.brookings.edu/research/democracy-

disconnected-social-medias-caustic-influence-on-southeast-asias-fragile-republics/

Patton, T. (2018, August 3-5). *On Monks and Memes* [Paper presentation]. 13th International Burma Studies Conference, Bangkok, Thailand.

Pen Myanmar. (2015). *Hate Speech: A Study of Print, Movies, Songs and Social Media in Myanmar.* https://www.burmalibrary.org/en/hate-speech-a-study-of-print-movies-songs-and-social-media-in-myanmar

Phandeeyar, MIDO, Burma Concern, Center for Social Integrity, Equality Myanmar, Myanmar Human Rights Educators Network. (2018, April 5). *Open Letter to Mark Zuckerberg.* https://t.co/7XMDD7Z5bu

Phandeeyar. (2019). *Exploring Digital & Mobile Cultures in Myanmar.* https://www.digitalculturesmm.com/

Phillips, W. (2015). *This is why we can't have nice things: Mapping the relationship between online trolling and mainstream culture.* MIT Press.

Prasse-Freeman, E. (2011). Be Aware: Nick Kristof's Anti-Politics. *The New Inquiry*. https://thenewinquiry.com/be-aware-nick-kristofs-anti-politics/

Prasse-Freeman, E. (2017). The Rohingya Crisis. *Anthropology Today, 33*(6), 1-2. https://doi.org/10.1111/1467-8322.12389

Prasse-Freeman, E. & Phyo Win Latt. (2018). Class and Inequality in Contemporary Myanmar. In I. Holliday, N. Farrelly, & A. Simpson (Eds.), *The Routledge Handbook of Contemporary Myanmar* (pp. 404-418). Routledge. https://www.routledge.com/Routledge-Handbook-of-Contemporary-Myanmar/Simpson-Farrelly-Holliday/p/book/9780367580964

Reed, J. (2018, February 22). Hate speech, atrocities and fake news: The crisis in Myanmar. *Financial Times.* https://www.ft.com/content/2003d54e-169a-11e8-9376-4a6390addb44

Reich, J. (2015). Old methods and new technologies: Social media and shifts in power in qualitative research. *Ethnography*, *16*(4), 394–415. https://doi.org/10.1177/1466138114552949

Safi, M., & Hogan, L. (2018, April 3). Revealed: Facebook hate speech exploded in Myanmar during Rohingya crisis. *The Guardian.* https://www.theguardian.com/world/2018/apr/03/revealed-facebook-hate-speech-exploded-in-myanmar-during-rohingya-crisis

Schissler, M. (2013, March 27). Everyday ethnic tensions in Myanmar. *New Mandala.* https://www.newmandala.org/everyday-ethnic-tensions-in-myanmar/

Schissler, M. (2015). New Technologies, Established Practices: Developing Narratives of Muslim Threat in Myanmar. In M. Crouch (Ed.), *Islam and the State in Myanmar: Muslim-Buddhist Relations and the Politics of Belonging*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199461202.001.0001

Schissler, M. (2016). On Islamophobes and Holocaust Deniers. In N. Cheesman and N. Farrelly (Eds.), *Conflict in Myanmar: War, Politics, Religion* (pp. 283-309). ISEAS-Yusof Ishak Institute. https://bookshop.iseas.edu.sg/publication/2168

Schissler, M., Walton, M. & Phyu Phyu Thi. (2015). *Threat and virtuous defence: Listening to narratives of religious conflict in six Myanmar cities* (Myanmar Media and Society Project Working Paper 1:1). University of Oxford. https://paperzz.com/doc/7643132/threat-and-virtuous-defence--listening-to-narratives-of-r...

Selth, A. (2018, August 17). *Myanmar's Armed Forces and the Rohingya Crisis* (Peaceworks No. 140). United States Institute for Peace.

https://www.usip.org/sites/default/files/2018-08/pw140-myanmars-armed-forces-and-the-rohingya-crisis.pdf

Serrato, R.M. (2018, May 9). Twitter's Myanmar hate machine. *Ray M Serrato blog*. https://rayms.github.io/2018-05-09-twitter-s-myanmar-hate-machine/

Short, L. (2018, March 26). Is Facebook contributing to genocide in Myanmar? *Asia Times*. https://asiatimes.com/2018/03/facebook-contributing-genocide-myanmar/

Siddique, H. (2013, October 24). Burma sectarian violence motivated by fear, says Aung San Suu Kyi. *The Guardian*. https://www.theguardian.com/world/2013/oct/24/burma-sectarian-violence-fear-aung-san-suu-kyi

Silverstein, M. (2003). Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life. *Language & Communication*, *23*, 193–229. https://doi.org/10.1016/S0271-5309(03)00013-2

Solon, O. (2018, August 16). Facebook's failure in Myanmar is the work of a blundering toddler. *The Guardian*. https://www.theguardian.com/technology/2018/aug/16/facebook-myanmar-failure-blundering-toddler

Stecklow, S. (2018, August 15). Why Facebook is losing the war on hate speech in Myanmar. *Reuters*. https://www.reuters.com/investigates/special-report/myanmar-facebook-hate/

Stevens, H. (2017). A Feeling for the Algorithm: Working Knowledge and Big Data in Biology. *Osiris*, *32*(1), 151-174. https://doi.org/10.1086/693516

Thagee Thway. (2015). Nationalism and Human Rights. *Thagee Thway*, *3*(7).

Thein Lwin. (2010, May 28). *Critical Thinking: The Burmese Traditional Culture of Education*. Thinking Classroom Foundation. http://www.thinkingclassroom.org/uploads/4/3/9/0/439

00311/8._lwin_t.__2010__critical_thinking_the_burmese_traditional_culture_of_education_2010.pdf

UNHCR. (2018, September 18). *Report of the detailed findings of the Independent International Fact-Finding Mission on Myanmar* (A/HRC/39/CRP.2; Independent International Fact-Finding Mission on Myanmar). United Nations Human Rights Council. https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/FFM-Myanmar/A_HRC_39_CRP.2.pdf

Walton, M. (2018). National Political Dialogue and Practices of Citizenship in Myanmar. In A. South & M. Lall (Eds.), *Citizenship in Myanmar: Ways of Being in and from Burma* (pp. 95-112). ISEAS. https://bookshop.iseas.edu.sg/publication/2291

Walton, M., McKay, M., & Daw Khin Mar Mar Kyi. (2015). Women and Myanmar's "Religious Protection Laws". *The Review of Faith & International Affairs*, *13*(4), 36-49. https://doi.org/10.1080/15570274.2015.1104975

Vogt, R.J. (2016, September 1). Myanmar meme trolls the world. *Myanmar Times.* https://www.mmtimes.com/lifestyle/22258-myanmar-meme-trolls-the-world.html

Ye Myint Win. (2015, July 24-25). *The Rise of Anti-Muslim Hate Speech Shortly Before the Outbreaks of Mass Violence Against Muslims in Myanmar* [Paper presentation]. International Conference on Burma/Myanmar Studies, Chiang Mai University, Thailand.

Yen Snaing. (2013, December 28). In Burma, Facebook is Increasingly Used for Social Activism. *The Irrawaddy.* https://reliefweb.int/report/myanmar/burma-facebook-increasingly-used-social-activism

Zarni. (2017, November 21). *International community must boycott Bama artists who are in solidarity with their genocidal government.* Zarni Blog.

https://www.maungzarni.net/en/news/international-community-must-boycott-bama-artists-who-are-solidarity-their-genocidal-government

Religion and Politics in Kachin Conflict

Joshua[1]

Abstract

The centrality of religion in the making of modern Kachin ethnic identity must be understood in the context of political crisis arising from the complex interplay of religion and politics. Kachin theologians understand and explain their people's conflict through a biblical lens and the Kachin are likely to continue armed struggle until they enter the promised land in which justice and genuine peace embrace each other. This means that the Kachin Independence Army is unlikely to return to the politically unsettled peace that characterized the period prior to the 1994 ceasefire agreement with the Tatmadaw. More broadly, political instability, economic stagnation, ethnic insurgency, and humanitarian crises will continue to paralyze Burma unless the historically legitimate interests of the Kachin and other ethnic minority groups are respected and protected.

စာတမ်းအကျဉ်း

ကချင်လူမျိုးစု၏ လူမျိုးစုဖြစ်မှု သွင်ပြင်လက္ခဏာရပ်များကို နားလည်ရန်မှာ ဘာသာရေး (ခရစ်ယာန်ဘာသာ) ၏အခြေခံကျမှု သာမက ဘာသာရေးနှင့် နိုင်ငံရေးရောထွေးမှုမှ ဖြစ်ပေါ်လာသော နိုင်ငံရေး အကျပ်အတည်းကို ပါနားလည်ထားရမည် ဖြစ်သည်။ ကချင်ခရစ်ယာန် ဓမ္မပညာရှင်များသည်သူတို့လူမျိုး၏ ပဋိပက္ခကို သမ္မာကျမ်းစာအပေါ် အခြေခံသောအမြင်ဖြင့်ချဉ်းကပ်လေ့ ရှိကြပြီး၊ ကချင်လူမျိုးများသည် သမ္မာကျမ်းစာအလိုအရသူတို့ကို ဘုရားသခင် ကတိကဝတ်ပြုထားသော တရားမျှတမှုနှင့် စစ်မှန်သောငြိမ်းချမ်းရေး တည်ရှိရာ မြေကို မရရှိ

[1] Pseudonym.

မခြင်းဆက်လက်၍ လက်နက်ကိုင် တိုက်ပွဲဝင်သွားဖွယ်ရှိ သည်ဟုသုံးသပ်လေ့ရှိသည်ကို တွေ့ရပါသည်။ ကချင်လွတ်မြောက်ရေး တပ်မတော်သည် ၁၉၉၄ ခုနှစ် မြန်မာ့တပ်မတော်နှင့် အပစ်အခတ်ရပ်စဲရေး စာချုပ်မတိုင်မီကာလ မတိုင်မီကရှိခဲ့သော နိုင်ငံရေးအရ တည်ငြိမ်မှုမရှိသော အခြေအနေ မျိုးသို့ ပြန်လှည့်သွားရန်မှာ ဖြစ်နိုင်ချေလွန်စွာနည်းပါသည်။ ကချင်နှင့် အခြားတိုင်းရင်းသားလူနည်းစုများ၏ သမိုင်းကြောင်း အရတရားဝင်ရ သင့်ရထိုက်သည့် အကျိုးစီးပွားများကို လေးစား ကာကွယ်မှု မပြုလုပ်ပါက မြန်မာနိုင်ငံသည် နိုင်ငံရေး မတည်ငြိမ်မှု၊ စီးပွားရေးမတိုးတက်မှု၊ နှင့်လူမျိုးစု လက်နက် ကိုင်ပဋိပက္ခများ အောက်တွင် ချည့်နဲ့ကျဆင်းသွား မည်ဖြစ်ပါသည်။

Kachin History

The ethnic Kachin, much like other upland people in Burma, never learned how to read and write until the late nineteenth century, when Christian missionaries came to their country and invented a writing system for them. This is why they had no written history describing how they settled in what they now call Kachinland in the northern frontier of contemporary Burma. Kachin oral history, according to which the ethnic Chin and Kachin were blood brothers, suggests that they possibly came from the Tibetan plateau that they call *Major Shingra Bum*. In his extensively cited work on the Kachin, Herman G. Tegenfeldt, who lived in Kachinland for decades, states that the term 'Kachin' covers six sub-dialectic groups: Jinghpaw, Rawang, Maru, Lashi, Atsi, and Lisu.[2] While precisely portraying Kachin social structures, Maran La Raw, a Kachin scholar, contends that despite their linguistic differences, the Kachin "share notions of common ancestry, practice the same form of marriage system,

[2] Tegenfeldt, 1974, pp. 17-28.

have an almost homogenous customary law and social-control system, use only Jinghpaw for ritual purposes, and are largely polyglots, in the full sense of the term".[3]

Historically, the political leaders who mapped and determined the collective fate and destiny of the Kachin as a single people—before the British occupation of their ancient homeland—were not monarchs, but chiefs (*Duwas*) who effectually defended their country and sovereignty from any external adversaries. This is evidence that the Kachin never lost their independence and country to any one of their neighbors.[4] Despite the historical record of a certain degree of sociopolitical encounter and interaction between the Kachin and their larger neighbors, they were widely known to have effectively protected their ancestral domain and independence against any form of interference from any outside powers, therefore implying that the lowland Burman was not ever able to exert political power over Kachin country.[5] When aptly describing this historical episode, Tegenfeldt asserts that the Kachin "refuses to bend the neck to Burmese, Chinese, or Shans".[6]

The reasoning behind deploring and accusing British colonialists and American missionaries as being historically responsible for the bitter ethnic division between the Kachin and Burman is false. Kachin country was historically not ever part of 'Burma', and the Kachin never called Burma their home before 1948 when they, along with the Chin and Shan peoples, willingly became the new citizens of the state of Burma as a historical consequence of the Panglong Agreement in 1947. Maran La Raw's work underscores the necessity of looking at various components of Burmese political history from a variety of angles, rather than just blaming British colonialism alone for all the problems related to ethnic minorities; he also closely examines the intricacy of ethnic conflict in modern Burma. He sharply

[3] Maran La Raw, 1967, p. 133.
[4] Woodman (1962, p. 277) and Tucker (2001, p. 20).
[5] Maran La Raw, 1967, p. 140.
[6] Tegenfeldt, 1974, p. 432.

criticizes some Burma scholars who believe that all responsibility for ethnic division between the Burman and ethnic minority groups should be placed on the British. For example, Maran La Raw upbraids Kyaw Thet for condemning the British for maintaining the status quo and not taking concerted steps to politically and culturally integrate the Kachin into mainstream Burman civilization:

> When the British were annexing Upper Burma, the Kachin had already risen en masse against the Burmese king. It took the British more than ten years after the fall of the Mandalay Empire to subdue the tribesmen, and the Kachin did not finally give up resistance against the British until 1935. It, therefore, becomes absurd to insist that the British colonial government should have begun immediate steps to assimilate the Kachin tribes in these circumstances.[7]

That the Kachin had direct social interactions with other ethnic groups such as the Chinese, Burman, and Shan while increasingly exposing themselves to the broader world could lead us to expect a marked influence of these groups over Kachin society. However, historical evidence reveals the hostile relations between this ethnic group and their neighbors, especially the lowland Burmans. In underlining the importance of grasping a long history of awkward interactions between the two groups, Tegenfeldt writes in his work that what historically defined the dealings between them was aggression, citing the brutal fighting between the two groups in 1877 and the sack of Bhamo by the Kachin and Chinese in 1884.[8] These historical facts seem to explain why the king of Burma reportedly told William H. Roberts: "So you are to teach the Kachins! Do you see my dogs over there? I tell you, it will be earlier to convert and teach these dogs. You are wasting your life".[9]

[7] Maran La Raw, 1967, p. 129.
[8] Tegenfeldt, 1974, p. 98, 107.
[9] Reverend Zaw Aung, personal communication, September, 2018.

The twists and turns of Burman and Kachin historical experiences during World War II appear to have polarized them even further. For example: whereas Kachin fighters consistently provided the British and Americans with critically important intelligence and military assistance, Burman fighters—under the magnetic leadership of Aung San—fervently backed the Japanese in driving the British from Burma and subsequently occupying it, a difference that sheds considerable light on the fallacious nature of the narrative of ethnic unity between the two groups in the fight for independence in the 1940s. It must also be noted here that Kachin guerillas played a militarily important role in containing and beating the Japanese endeavoring to seize British India: Burma scholars like Donovan Webster pertinently maintained that when Kachin soldiers stupefied the Japanese, "the first true guerrilla fighting of World War II emerged".[10] The Kachin only reluctantly fought alongside their Burman counterparts in ousting the Japanese from Burma after March 27, 1945, when Aung San ordered his men to turn against their former ally.[11]

The hard reality of the rapidly shifting political situation in Burma after the end of the war seemingly required the Kachin to wonder how to chart and shape their collective fate and future destiny as a single independent people, and their leaders voluntarily joined the Burmans in founding the modern state of Burma in 1948 after they extensively deliberated and unanimously agreed to the basic terms of the historic Panglong Agreement in 1947.[12] The symbolic and political magnitude of this agreement should be considered and understood in the politically turbulent context of the first years of national independence. As some of the original co-founders of the new state, they steadfastly maintained their political allegiance to Burma and unequivocally made a significant military contribution to protecting their shared new country. This came to a head when the

[10] Webster, 2004, p. 50.
[11] Lintner, 2011, p. 29.
[12] Kachin Research Group, n.d., p. 3.

rapid escalation of political violence and armed insurgency effectively paralyzed and confined the central government in Rangoon, consequently proving that when the new state was in real danger of disintegration, the Kachin played a decisive part in averting it.[13]

Instead of enhancing and buttressing Kachin political loyalty to Burma, U Nu took measured steps to ostracize and undermine the Kachin in the years that followed, which inevitably left them feeling intensely betrayed. U Nu failed to respect the terms and conditions of the landmark agreement between Kachin leaders and Aung San, while also neglecting the northern frontier of the country. He exacerbated these factors by bringing religion into national politics. Held together, U Nu's actions not only explicitly undercut the political support of the Kachin for the country, but also sidelined and radicalized Kachin young nationalists to stage an armed insurgency against the state. In 1961 the tyranny of his racial arrogance, cultural callousness, religious fanaticism, and political absurdity finally triggered a political tsunami of anti-Burmanization in northern Burma. Zaw Aung, citing the rise of the Kachin Independence Army (KIA), told me that their undisputed political loyalty to Burma was severely tested and finally ended when U Nu crossed the red line by making Buddhism the state religion. It is, however, remarkable that while U Nu and his administration blatantly promoted Buddhism from 1950 on,[14] Kachin leaders seem not to have objected until 1960 – even more remarkable considering the secular nature of the state and the historical gravity of Christianity in Kachin society.

When members of an inquiry commission were sent by the U Nu administration to Myitkyina to seek Kachin public opinion, they understandably faced what U Nu himself called "a rough reception by the Kachin Christians".[15] In describing this sour episode in Kachin memory, Zaw Aung vividly said, "I was old enough to remember that day. My father joined thousands of

---

[13] Htin Aung (1967, p. 317) and U Nu (1975, p. 194).
[14] Steinberg, 2006, p. 62.
[15] U Nu, 1974, p. 204.

our people, including students, furiously protesting and blocking the train bringing members of that commission. That incident was especially deep, intense, and emotional".[16] We must recall that historically the two primary factors for the formation of the KIA on 5 February 1961 were the handing over of three Kachin villages to China and the making of Buddhism the state religion.[17] Balawng Du, a Baptist pastor, was the father of three Kachin nationalists, Lahtaw Zau Seng, Zau Tu, and Zau Dan, who are credited with the formation of the KIA, and their father was widely thought to have had a significant influence on them when they started the Kachin armed insurgency against the state; this perhaps reflects at least partially the interaction between religion and politics. It should be underscored that Christianity began gaining political importance in the late 1940s in the long course of fostering pan-Kachin ethnonationalism.

The inevitable impression is that this extreme and dangerous step U Nu took ignored Kachin interests and explicitly supported the racially chauvinistic policy of Burmanization, essentially leading to the crumbling of the pillars upon which national unity in Burma stood. It is, hence, safe to say that U Nu left the Kachin with practically no choice but to end their political allegiance to the state of Burma; however, it cannot be said that the KIA has been necessarily fighting only in the name of religion. Although Christians never constituted more than 40 percent of the entire Kachin population in Burma by 1960, they seem to have played an outsized role in the collective life of their people, especially considering that the young nationalists and intellectuals who shaped and impacted Kachin history and society after 1948 were mostly, if not exclusively, Christians.[18] In sum, the centrality of religion in the making of modern Kachin ethnic identity must be understood in the historical context of political crisis arising from this complex interplay between religion and politics. In the analysis that follows, let us examine the prominent role of religion in nurturing and advancing Kachin life.

[16] Reverend Zaw Aung, personal communication, September, 2018.
[17] Linter, 1994, p. 164.
[18] Sadan, 2014, p. 286.

Kachin Christianity

Kachin scholars digging into and scrutinizing Kachin religious history universally agree that there was no historical indication that their ancestors ever adopted any established religions like Buddhism, Islam, and Hinduism, but continually practiced Kachin cosmic religion before 1877. After 1877, American missionaries initiated evangelization activities in Kachin country. Prior to this, the Kachin tended not to convert to Buddhism, and the perceived influence of the ethnic Burmans in lowland Burma on religion in Kachin society was insignificant.[19] In 1877, the first American and Karen missionaries arrived in Kachin country and started the labor of evangelizing them as a direct outcome of special appeals from Josiah N. Cushing, a missionary in Burma, to the American Baptist Missionary Union (ABMU). In a positive response to his passionate appeal, the ABMU sent Albert J. Lyon, a native of Minnesota, to Burma in 1877, but he worked among the Kachin in Bhamo for less than two months as his life was cut short.[20]

Then, the ABMU replaced him with William H. Roberts, a native of Virginia, who arrived in Bhamo in 1879 and baptized seven Kachin on March 19, 1882, thereby marking the beginning of Kachin Christianity. Though Christians represented just a tiny minority of the entire Kachin population, Roberts acted as their holistic patron and was possibly aware of the importance of having a single religious body for all Kachin Christians for the purpose of promoting social advancement, national awakening, and Kachin unity. Thus, he conceived of forming the Kachin Baptist organization as early as 1884. Church meetings and conferences ostensibly provided an essential space for nurturing the notion of oneness and unity among Kachin Christians as they came to recognize and embrace each other as brethren, boosting political and national consciousness among different linguistic

[19] La Seng Dingrin, 2013, p. 113; N'ngai Gam, 2004, p. 77.
[20] Tegenfeldt, 1974, p. 97.

groups of the Kachin and finally leading to the formation of the Kachin Baptist Association (KBA) in 1910.[21]

The emergence of the KBA was historically remarkable. For the first time in their history, the Kachin had a single religious organization representing all Kachin Christians, slowly but steadily embodying their ethnic identity, increasingly animating the soul of Kachin nationalism, and markedly unifying Kachin inside and outside their ancestral homeland just as they entered the wider modern world at the turn of the twentieth century. It should be stressed here that the man who fundamentally transformed Kachin history forever was Ola Hanson, a Swedish-American missionary, whose enormous knowledge of Swedish, English, German, Greek, and Hebrew led him to Bhamo in 1890, where he conducted linguistic and literary work for the Kachin. Living with the Kachin for nearly four decades, he indisputably made a fantastic contribution, considering that he was singularly credited with formulating Kachin orthography using the Roman alphabet in place of Burmese, creating a grammar of Kachin, a Kachin-English dictionary, and translating the entire Bible into Kachin (in addition to many other religious books).[22] Another noted missionary who joined him in 1892 and worked with and for the Kachin was the German-American George J. Geis.

While the key roles that Roberts, Hanson, and Geis played in the shared life of the Kachin in the early years of the evangelization enterprise in Kachin country were astonishing, the first missionary who had direct contact with the Kachin was Eugenio Kincaid, who arrived in Burma in 1830. Kincaid worked in Ava from 1833 to 1837 as a missionary and went as far as to Bhamo in 1837 where he saw upland Kachin people. He was supposedly impressed by what he witnessed and optimistically recorded in his journal that they would almost surely convert to Christianity without much difficulty, if and when evangelized, primarily due to some essential theological similarities between their religion and Christianity. Then, he was forced by political turbulence in Upper Burma to leave for lower Burma in July of 1837 and never

[21] Tegenfeldt, 1974, p. 128.
[22] Tegenfeldt, 1974, p. 118.

came back to Kachin country, let alone converting any Kachin.[23] He lived long enough to see his dream realized, though, as his fellow missionaries started mission work among them after 1877.

With other missionaries arriving and working among the Kachin in the years that followed, nearly all Kachin adopted Christianity as their new religion within a century. What Kincaid predicted over a century ago became historical reality. Christianity has not just animated and nourished the soul of the Kachin, but also has become intertwined with their ethnic identity, consequently attesting to the indispensability of Christianity in the collective life of the Kachin as a single people with a distinct ethnicity, religion, literature, and history.

Just why they converted en masse to Christianity has fascinated scholars perusing the complicated interplay between religion and politics in contemporary Burma. When carefully analyzing some possible reasons for the choice of religious conversion among their ancestors, Kachin scholars generally observe that, though a fusion of education, literature, economic life, Kachin religion indeed played a primary role, and the political setting and social change set the broad circumstances for religious conversion to Christianity.[24]

Karen and American missionaries continued undertaking the pastoral roles of the Kachin church until 1901 when the first Kachin pastors were ordained, but as the number of Christians steadily increased, church leaders keenly wanted to establish a local Kachin seminary for the future of Kachin Christianity. With the solid backing of its member churches, the KBA thus sent Lahpai Zau Tu together with two others as its representatives to attend the general conference of the Burma Baptist Convention (BBC), which took place in October of 1930. Kachin representatives initially faced difficulty in convincing BBC leaders of what they needed, but insisted on being given official consent to start a seminary in Kachin country. Zau Tu was so adamant that the

---

[23] Ibid., p. 82-83.

[24] K. Zau Nan, 2009, p. 172; La Seng Dingrin, 1972, p. 112; N-Gan Tang Gun, 2009, p. 45.

BBC finally relented its earlier opposition and allowed the KBA to establish a separate seminary for Kachin students, and the KBA consequently founded the Kachin Theological College and Seminary (KTCS) in Myitkyina in 1932.[25]

As the number of church members swelled over the years and church leaders acutely recognized the pressing need to work together for the enduring vitality of Kachin Christianity, the Baptist associations under the KBA assembled in 1954 and formed the Kachin Baptist Convention (KBC). Foreign missionaries simultaneously selected seven new leaders for special theological training for the future of the KBC, as they fully knew that they could be expelled from Burma at any time. The KBC has been a pillar of Kachin society ever since.[26] As we will see in what follows, religious institutions have been so indispensable to the collective life of the Kachin that Burman politicians often ended up meeting with KBC leaders for help whenever they pushed for peace talks with the KIA. Brang Shawng, a Kachin student, explained to me during our conversation in Lashio that the KIA and KBC are essentially two sides of the same coin, adding that the KIA will almost certainly not sign any agreement with the Tatmadaw (armed forces of Myanmar) unless the KBC supports it. His analysis appears to explain why ex-leaders Thein Sein and Aung San Suu Kyi each met with Reverend Hkhalam Samson twice.

When examining what role Kachin Christianity seems to have played in the political history of the Kachin at the dawn of Burmese independence in the late 1940s, Maran La Raw makes an observation that perhaps seems odd. When faced with the soul-searching question of whether the historically independent Kachin should join the future state of Burma, the Christian Kachin who once trained at mission schools in Bhamo supported the idea: "when in 1947 Kachin witnesses gave their approval for a state of some sort within the independent Union of Burma, all but one of the witnesses were products of the Bhamo missionary

---

[25] N-Gan Tang Gun, 2009, p. 48.

[26] Reverend Zaw Aung, personal communication, September, 2018.

schools. These were the people who decided that the fate of the Kachin should be with the rest of Burma".[27]

With the veiled support of the Chinese authorities, the Burman leaders of the Communist Party of Burma (CPB) invited KIA leaders to China. They ostensibly promised them all the firearms they needed if they accepted the leadership of the CPB, implying that the communists placed pressure on them to cut off any historical and religious ties with the West, particularly the United States. Their arrogant hosts also allegedly told them that if they refused what was offered, for whatever reason, they would receive nothing and be considered nothing but "running dogs of American capitalists and bourgeois minded".[28] The communists entirely failed in seducing the Kachin soul to break off all bonds of connections between the Kachin and the United States, for KIA leaders made it crystal clear to the CPB that they would not be lectured on their future and that they would not succumb to anyone. When asked why they refused to submit to CPB leadership, Zaw Aung explained to me in no uncertain terms that KIA leaders rejected them, essentially because the Kachin were Christians. He went on to tell me that when Naw Seng, a Kachin himself, came back to Burma with the CPB, the Kachin public similarly rebuffed him for the same reason.[29]

Even when KIA leaders made a strategic alliance with the CPB after 1976, Christianity continued to play an essential role in the collective life of the KIA, according to renowned Burma expert Bertil Linter.[30] This historical experience seems to resonate with the observation of a Kachin student I met in Mandalay. In characterizing how their newly adopted religion changed their collective existence as a single person, they said on condition of anonymity that Christianity "has been the historical

[27] Maran La Raw, 1967, p. 141.
[28] Tucker, 2001, p. 90.
[29] Reverend Zaw Aung, personal communication, September, 2018.
[30] Lintner, 1994, p. 234.

source of Kachin advancement, and there cannot be the Kachin without Christianity".[31]

The New Kachin War

When the controversial 2008 constitution officially became ratified, it mandated that all 'ceasefire groups'—that is, non-state armed groups who signed ceasefire agreements with the government— must become Border Guard Forces (BGFs). Kachin leaders immediately held open consultations with the public, and reportedly 99 percent of the Kachin public solidly agreed after serious deliberations that the KIA must refuse to accept the enforced government policy of the BGF. The KIA consequentially rejected both the BGF plan and the 2008 constitution, and the Tatmadaw swiftly responded by undertaking a series of rapid preparations for the renewal of armed conflict in Kachin areas. The KIA, in return, started recruiting, training, and arming a new generation of guerilla fighters, in addition to mobilizing its veterans for the imminent battles with the Tatmadaw. The brutal warfare that continues to devastate the northern frontier of Burma finally started in 2011 when the Tatmadaw attacked KIA soldiers.[32]

Why did the Tatmadaw impose ruthless war on the Kachin while the government in Naypyidaw called for peace talks with all other ethnic armed groups in the country? It is entirely possible that the string of successes by the former military regime in undermining the KIA militarily and politically between 1994 and 2011 led to a feeling by Thein Sein that the Tatmadaw could do practically whatever it pleases in Kachinland. It seems that before they declared a new war on the KIA, the Tatmadaw did not fully grasp the attitude shift in Kachin society that came with the consequences of the ceasefire. There has been a profound convergence between why the Kachin universally urged

---

[31] Kachin student from Myitkyina, personal communication, September, 2018.

[32] Reverend Hkalam Samson, personal communication, October, 2018.

the KIA to refuse the BGF policy, and how the Kachin concurrently perceived the stunning costs of the ceasefire agreement—which did not even address the root causes of the political problem. Respected and popular Kachin academic and author K. Zau Nan cogently contends in an article in *Theologies and Cultures* that the Burma Army, alongside Chinese companies and some KIA elites, outrageously used the ceasefire as a means to plunder the wealth of Kachinland in the name of sham development. He concludes that the only outcome "for the local people was the loss of their privileges and the natural environment, followed by various kinds of social problems".[33]

All of the Kachin interviewed for this paper mentioned that they have been deprived of natural resources from teak to jade and gold and treated almost as aliens in the very homeland of their ancestors. In their view, this is a direct result of what many of them poignantly call the "curse of the ceasefire". Many Kachin also accused the Tatmadaw of deliberately instigating a racially-targeted drug war against them by destroying the collective life of Kachin young men as part of the ethnic cleansing policy in upland Burma. They claim that government agents brought and distributed drugs in Kachin communities without any legal restrictions. Indeed, everyone who has happened to visit Kachinland after 2000 hardly, if ever, fails to notice the dangerous level of drug use in Kachin society and its sociopolitical consequences. A Kachin student from Myitkyina speaking on condition of anonymity claims drugs are not only available but also practically legal everywhere in Kachin areas. In contrast, government agents usually prohibited young Burman men from accessing drugs, adding that the number of Kachin young men who died of drugs hugely outnumbered KIA fighters killed in battle. Stressing how drugs had already devastated Kachin communities and threatened the very existence of the Kachin as a people, Brang Shawng asserts that roughly 80 percent of Kachin young men became addicted to various kinds of drugs before

[33] K. Zau Nan, 2013, p. 91.

2011.[34] Likewise, Hkalam Samson openly accuses Burman military rulers and some KIA elites of corruption when reflecting upon the dynamic effects of the ceasefire on the collective life of the Kachin. He calls this period "the tragic phase of degeneration for the entire Kachin population socially, economically, and ethnically".[35]

Kachin theologians also pointedly accuse the military regime of perpetrating and perpetuating deliberate and systematic steps to Burmanize their homeland, citing the immense number of pagodas across Kachinland. They charge that the Burman-controlled government continuously protects and promotes the Burman race, religion, and literature while methodically curbing and erasing Kachin history, culture, and literature.[36] By erecting pagodas on nearly every mountaintop in Kachin regions against the backdrop of local opposition, the government does not merely disregard the interests of the Kachin, but also bolsters the presence of the Tatmadaw; the government has been persistent in effecting the longstanding policy of Burmanizing ethnic areas such as Kachinland. Another impact that allegedly came along with the ceasefire was a demographic shift, caused by hundreds of thousands of lowland Burmans reportedly resettling in Kachinland after 1995; and some were said to have become spies for the Tatmadaw after the renewal of the conflict in 2011.

While the Tatmadaw effectively controlled significant urban centers like Myitkyina, Bhamo, and Kutkai, the KIA presumably wielded almost unchallenged military muscle over Kachin areas before 1994. This situation epitomized the undisputed restriction of the so-called national armed forces and the military power of Kachin insurgency. The KIA nevertheless found itself forced to increasingly abandon many of its militarily and strategically important posts after 1995, as the Burman generals disgracefully but successfully carried out the policy of undermining the might of the KIA politically and militarily by penetrating

---

[34] Brang Shawng, personal communication, November, 2018.
[35] Reverend Hkalam Samson, personal communication, October, 2018.
[36] Layang Seng Ja, 2017, p. 205.

previously unknown terrain and militarizing Kachinland. Benedict Rogers stresses the extreme and dangerous level of Tatmadaw militarization in Kachin areas during the ceasefire: "since the regime broke the ceasefire, the number of Tatmadaw battalions in Kachin and the northern Shan States has risen to at least 150, a dramatic increase in an already heavily militarized area".[37]

Most Kachin concur that the KIA seemed unprepared, at best, for the possible repercussions for the Kachin public—socially, economically, and politically—when the KIA finally signed the ceasefire deal with the military regime: the reader will remember that most Kachin now call this bundle of consequences the 'ceasefire curse'. It must indeed be pointed out that some Kachin politicians doubted the honesty of Than Shwe and his generals as early as the late 1990s, considering the formation of the Kachin National Organization (KNO) in January of 1999. In casting some light on why many veteran Kachin politicians seriously questioned the wisdom of that ceasefire and eventually founded the KNO, Duwa Mahkaw Hkun Sa wrote, "the KNO was formed by a highly respected group of people with long experience in Kachin politics, who had a clear sense that the Kachin movement was being manipulated by a Burmese regime that had no intention of keeping its promises for justice and equality".[38]

The prospect of durable peace in the northern frontier of Burma remains elusive despite numerous meetings and conferences between Naypitaw and Laiza. In a public message to the Kachin population, Lanyaw Zawng Hra, former Chairman of the Kachin Independence Organization (KIO), for instance, urged all Kachin fighters and civilians to remain firmly united in defending their ancestral homeland. He emphasized the innate right to exist as a distinct single people against what he called the genocidal policy of the state to wipe out the ethnic Kachin from the face of Burma. By stressing the historical necessity of their armed struggle while eulogizing the astonishing level of public support for the KIA, he seemed to enchant a new generation of

---

[37] Rogers, 2012, p. 94.
[38] Mahkaw Hkun Sa, 2016, p. 334.

Kachin nationalists to continue their ongoing revolution. In an indirect reaction to Aung San Suu Kyi continually urging ethnic nationalists to stop dwelling on the past, he continued, "taking the wrong step in politics in the past has cost us 70 years of hardships; therefore, we must carefully wade through the current political waters. Although people are generally encouraged to leave the past behind and move forward, this is not something we must easily forget".[39]

The ravages, costs and effects of the war in northern Burma on Kachin people could persist for generations after the cruel fighting between the KIA and Tatmadaw finally ends. Analyzing the full consequences of the outrageous conflict, K. Zau Nan contends that the Kachin "have experienced bloodshed, violence, torture, rape, murder, burning villages, and fleeing from homes to refugee camps".[40] M. La Rip, a respected Kachin intellectual and Myanmar Institute of Theology (MIT) scholar, presented a paper at the third conference of contextual theology at the MIT in January of 2018. As a scholar steeped in Old Testament Studies and as a Kachin religious leader with in-depth knowledge about Kachin political history and extensive connections to his suffering people, his words carried weight and sentiment not just for Kachin students but also for other MIT students from numerous ethnic groups. The impact was obvious when he directly accused the Tatmadaw of using rape as a weapon of war in his native land systemically and deliberately. When stressing how rape survivors coped with the rest of their devastated lives, he continued to say that many sadly committed suicide while others died from unsafe abortions.[41]

In Lashio, October 2018, I spent several days with many Kachin—both pastors and laypeople—from Kachin State and northern Shan State, exploring and understanding the depth of armed conflict in Kachin society. An elderly Kachin pastor from Myitkyina was fighting back the tears as he told me, "I recently went to Laiza and saw the ruins of numerous churches all down

[39] Tsa Doi La, 2017.
[40] K. Zau Nan, 2016, p. 98.
[41] M. La Rip, 2018.

the line. There were over four hundred churches under the KBC, but over 60 of them became ruined".[42] The large scale of this violence intensified the determination of the Kachin to continue their political struggle, given that the level of public support for the KIA has been historically unparalleled and the difference between KIA fighters and Kachin civilians sometimes becomes blurred. For many Kachin, the ongoing war between the KIA and Tatmadaw has been essentially a public war of resistance for survival. In deftly depicting how a representative culture of public debate and consensus in Kachin society enhanced the vigor of their political struggle, Hkun Sa asserts:

> We have traditionally practiced a form of debate in our communities that is highly inclusive. Important decisions are typically made with a relatively high degree of public consultation; this has undoubtedly enabled us to move forward collectively, despite disagreements, with greater consensus than in some other communities, and this has been a reason for the strength of our struggle.[43]

My impression, after a series of extensive conversations with many Kachin, is that the Kachin public backing the KIA shall continue their unfinished revolution to defend their ancestral homeland and their innate right to exist as a single people against the evil being embodied by Burmanization. Hkhalam Samson explicitly told me during our conversation that the problem of ethnic conflict and armed insurgency will continue to paralyze the country as long as the Tatmadaw protects the 2008 constitution, thus implicitly implying that the Kachin shall never surrender their armed revolution unless and until their interests are well respected and protected constitutionally. In this particular respect, Martin Smith correctly argues, "the ceasefire breakdown rapidly became a defining event in modern

---

[42] Kachin Baptist pastor in Lashio, personal communication, October, 2018.
[43] Mahkaw Khun Sa, 2016, p. 332.

Kachin history, furthering the determination of a younger generation of leaders to continue their struggle, however difficult, until a real political solution could be reached".[44]

Kachin Public Theology

I explore in what follows how Kachin religious leaders perceive political violence shattering Kachin society, and how their outlooks and actions effectively impact and shape the nature of this protracted conflict. We cannot fully understand the depth of this political crisis without understanding the major roles religious leaders play and the enormous moral authority they wield in Kachin society. All Burman military rulers deliberately and systematically imposed restrictions on Kachin literature, culture, and language as part of the state policy of undermining (and eventually destroying) the presence of cultural and ethnic diversity by Burmanizing the Kachin and their native land. In direct reaction to what many church leaders increasingly refer to as an existential threat from the Burmans to the historical existence of the Kachin as a single people with distinct ethnicity and culture, the KBC has been running what the Kachin fondly call *myu shalat jawng* (Kachin national schools) aimed at protecting and promoting their distinctive ethnic identity against Burmanization. A Kachin pastor asking for anonymity recently told me that the core subjects at *myu shalat jawng* include the Bible, English, Kachin history, language, and literature, because the successive governments chronically deprived Kachin students of the chance to learn their mother tongue and history at public schools in the homeland of their ancestors.[45]

The aforementioned KTCS has been one of the most popular destinations for the most talented young men and women from Kachin communities across Burma, impacting and vitalizing Kachin history and politics alike. By offering more subject courses like Kachin history, Kachin politics, Kachin literature, English,

[44] Smith, 2016, p. 90.

[45] The military regime, indeed, placed many restrictions on all ethnic and religious minority groups in Burma.

and western literature apart from the usual regular theological courses while recruiting, teaching, and preparing young leaders for new generations of their people, KTCS scholars have played a pivotal role in fostering the deep sense of Kachin ethnonationalism against the background of the Burmanization process across the northern frontier of Burma. In underscoring the symbolic and political importance of the KTCS in modern Kachin history, Zaw Aung told me that the KTCS "has been historically indispensable to protecting and promoting Kachin ethnicity, religion, literature, and language. It has been the heart and soul of the Kachin collectively".[46] I have no reason to doubt that the KTCS has been a fertile hotbed of Kachin nationalism and a breeding ground for Kachin resistance.

Moreover, many Kachin church leaders suspected the military government of intentionally allowing unrestricted access to drugs in Kachinland as part of a covert policy of demoralizing and killing young Kachin men in realizing the apparent final goal of what Sang Raw and many Kachin call "slow genocide". I was told while in Lashio that drug abuse has been part of life for young men in that part of Burma, mostly because the Tatmadaw has allowed militias and BGFs to grow and distribute drugs freely.[47] Samson told me in this particular respect that the level of the growing drug problem has been so severe for the collective existence of the Kachin that virtually all Kachin churches under his leadership finally initiated what has become known in Kachin as Pat Ja San (PJS). PJS members have been energetically involved in the mission of destroying opium fields and reducing the drug problem in direct reaction to what they usually call the "existential threat" of drugs.[48] When carrying out their drug eradication operations, PJS members often found themselves being challenged and confronted by Burma Army-backed militias and the BGF, which perhaps explains why Kachin leaders in

[46] Reverend Zaw Aung, personal communication, September, 2018.
[47] Kachin church leaders from Lashio, Kutkai, and Myitkyina, personal communications, October, 2018.
[48] Reverend Hkalam Samson, personal communication, October, 2018.

general and Kachin pastors, in particular, have accused the Tatmadaw of waging a drug war on Kachin young men.

Likening the history of Kachin political struggle for the full realization of self-determination, equal rights, and freedom for Kachin people to the biblical story of the sociopolitical emancipation of Jews from their long enslavement in Egypt, Kachin theologians have reasoned and justified the cause of their political revolution. Kachin scholars such as Layang Seng Ja, K. Zau Nan, Lahpai Fanang Lum, and Hting Nan Zau, called upon Kachin churches to resist the forces of social injustice, religious persecution, and ethnic cleansing being perpetrated and perpetuated by Tatmadaw against the Kachin population, articulating that resistance to the evil of political oppression and social injustice has been the sacred duty of all Christians biblically, morally, and historically.[49] Echoing what these theologians stood for, Zaw Aung told me: "we, the Kachin, are by nature fond of independence and nourished by the profound notion of freedom and equality in the Bible, so much so that we always resisted and will continue to do so any form of intrusions".

The centrality of Christianity in the public life of the Kachin perhaps left Tatmadaw generals and government politicians—including Min Aung Hlaing, Thein Sein, and Aung San Suu Kyi—with the impression that the KBC is indispensable in the making of peace talks with the KIA. In our recent phone conversation from Myitkyina, Hkalam Samson recalled, "They urged me to help negotiate with the KIA for the possibility of reaching a truce accord between the two parties, for they consistently reasoned that the KBC has decisive moral authority over the KIA as most KIA fighters are indeed KBC members. I, however, told them that the KBC has a long-existing church policy of mass meeting for any important decisions and the Kachin public refused to return to the unstable peace of the past. I am, then, called a hardliner."[50] As to a series of high-profile meetings he held with top leaders of the state of Burma in the past, particularly Aung San

---

[49] Hting Nan Zau, 2018, p. 119; K. Zau Nan, 2016, p. 137; Lahpai Fanang Lum, 2018, pp. 51-52; Layang Seng Ya, 2017, p. 205.

[50] Reverend Hkalam Samson, personal communication, October, 2018.

Suu Kyi and Thein Sein, he continues to say that both the central government and Tatmadaw generals held the view that the KIA and KBC have increasingly become intertwined.

Though the historically complicated role of China in the Kachin conflict is not the central focus of this paper, I feel the urge to discuss this issue briefly here, as it is closely associated with the existence of strong religious ties between the Christian Kachin and the predominately Christian United States. It has been an open secret all along that the Chinese authorities repeatedly asked the KIA leaders to end ties with the United States in return for weapons by reasoning and articulating that China and Kachinland are geographically destined to be eternal neighbors. Kachin leaders, and especially KBC leaders, apparently refuse to succumb to that pressure, as they continue deepening their religious ties with their American counterparts, thus perhaps rebutting the mainstream accusations that China has controlled the KIA. During his recent visit to the United States, Hkalam Samson, for instance, met with some church leaders with strong ties to crucial American senators. Yun Sun is, therefore, right when she argues that the Chinese never fully trusted the Kachin, with their deep historical ties with the United States.[51] China was, after all, not pleased with the public statement of opposition from the KBC to the Chinese Myitsone Dam project, according to Hkalam Samson.

In all, the Kachin shall likely continue their armed struggle, not because of, but despite all difficulties, until they enter the promised land in which justice and genuine peace embrace each other. The KIA shall not ever return to the politically unsettled peace similar to that of the ceasefire agreement in 1994. It must be stressed here that political instability, economic stagnation, ethnic insurgency, and humanitarian crisis will most likely continue to paralyze Burma unless the historically legitimate interests of the Kachin and other ethnic minority groups are respected and protected.

[51] Sun, 2012, pp. 76-78.

References

Htin Aung. (1967). *A History of Burma*. Columbia University Press. https://books.google.com/books/about/A_History_of_Burma_by_Maung_Htin_Aung.html?id=fqNgMwEACAAJ&redir_esc=y

Hting Nan Zau. (2018). A Theological Study of Apocalyptic Vision of Daniel 7:1-14 in Myanmar Context. *Our Theological Journey*, *5*, 99-120.

K. Zau Nan. (2009). Kachin Concept of God: An Aspect of Doing Myanmar Indigenous Theology in the Age of Globalization. In *Our Theological Journey: Writings in Honor of Prof. Rev. Dr. Sang Awr*. Myanmar Institute of Theology.

K. Zau Nan. (2013). Understanding Ecological Crisis in Myanmar: A Kachin Christian Perspective. *Theologies and Cultures*, *10*(1), 76-101.

K. Zau Nan. (2016). Awmdawm Theology. *Theology under the Bo Tree: Contextual Theologies in Myanmar*, *1*, 90-102.

Kachin Research Group. (n.d.). *The Kachins Before and After the Panglong Conference of 1947*. https://www.yumpu.com/en/document/view/44589943/the-kachins-before-and-after-the-panglong-conference-of-1947

La Seng Dingrin. (2013). Conversion to Mission Christianity among the Kachin of Upper Myanmar (1877-1972). In R.F. Young and J.A. Seitz (Eds.), *Asia in the Making of Christianity: Conversion, Agency, and Indigeneity, 1600s to the Present* (pp. 109-34). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004251298

Lahpai Fanang Lum. (2018). Human Agents: A Mission of God for the Poor in Myanmar: Reading Isaiah 61: 1-3 from a Liberation Theology Perspective. *Our Theological Journey*, *5*, 37-52.

Layang Seng Ja. (2017). The Role of Jesus for the Kachins: Understanding Jesus from the Present Kachin Context. *Theology under the Bo Tree: Contextual Theologies in Myanmar*, *2*, 202-222.

Lintner, B. (1994). *Burma in Revolt: Opium and Insurgency since 1948.* Westview Press.

Lintner, B. (2011). *Aung San Suu Kyi and Burma's Struggle for Democracy*. Silkworm Books. https://silkwormbooks.com/products/burma-in-revolt

M. La Rip. (2018, January 26). *Raping, Dying, and Surviving of Myanmar Ethnic Women in Myanmar Context: A Contextual Reading of 2 Samuel 11-12 through the Eyes of a Kachin* [Paper presentation]. Myanmar Institute of Theology.

Mahkaw Hkun Sa. (2016). The Founding of the KNO and the Development of a Diaspora Activist Network. In M. Sadan (Ed.), *War and Peace in the Borderlands of Myanmar: The Kachin Ceasefire, 1994-2011* (pp. 330-358). NIAS Press. https://www.niaspress.dk/book/war-and-peace-in-the-borderlands-of-myanmar/

Maran La Raw. (1967). Toward a Basis for Understanding the Minorities in Burma. The Kachin Example. In P. Kunstadter (Ed.). *Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations* (pp. 125-146). Princeton University Press. https://press.princeton.edu/books/ebook/9781400887620/southeast-asian-tribes-minorities-and-nations-volume-1

N-Gan Tang Gun. (2009). *Kachin Culture and Tradition in Myanmar*. Kachin Theological College.

N'ngai Gam. (2004). Theology from a Kachin Story of the Lost Book. *Myanmar Journal of Theology*, *3*, 70-77.

Rogers, B. (2012). *Burma: A Nation at the Crossroads*. Rider Books. https://www.asiabooks.com/burma-a-nation-at-the-crossroads-revised-edition-157184.html

Sadan, M. (2014). Religion, Identity, and Separatism: The Case of the Kachin. In M. Gravers and F. Ytzen (Eds.),

Burma/Myanmar: Where Now? (pp. 262-278). NIAS Press. https://www.niaspress.dk/book/burma-myanmar-where-now/

Smith, M. (2016). Reflections on the Kachin Ceasefire and a Cycle of Hope and Disappointment. In M. Sadan (Ed.), *War and Peace in the Borderlands of Myanmar: The Kachin Ceasefire, 1994-2011* (pp. 57-91). NIAS Press. https://www.niaspress.dk/book/war-and-peace-in-the-borderlands-of-myanmar/

Steinberg, D. (2006). *Turmoil in Burma: Contested Legitimacies in Myanmar*. Georgetown University. https://asianstudies.georgetown.edu/2006/09/01/turmoil-in-burma-contested-legitimacies-in-myanmar/

Sun, Y. (2012). China's Strategic Misjudgment on Myanmar. *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, *31*(1), 73-96. https://doi.org/10.1177%2F186810341203100105

Tegenfeldt, H.G. (1974). *A Century of Growth: The Kachin Baptist Church of Burma*. William Carey Library. https://www.worldcat.org/title/century-of-growth-the-kachin-baptist-church-of-burma/oclc/858794

Tsa Doi La. (2017, February 7). We Shall Never Surrender to the Difficulties That Come With Revolution: KIO's Chairman. *Kachinland News*. https://www.kachinlandnews.com/?p=27511

Tucker, S. (2000). *Among Insurgents: Walking through Burma*. Bloomsbury. https://www.bloomsbury.com/uk/among-insurgents-9781860645297/

Tucker, S. (2001). *Burma: The Curse of Independence*. Pluto Press. https://www.worldcat.org/title/burma-the-curse-of-independence/oclc/797157180

U Nu. (1975). *Saturday's Son: Memoirs of the Former Prime Minister of Burma*. Yale University Press. https://www.worldcat.org/title/u-nu-saturdays-son/oclc/1217552

Webster, D. (2004). *The Burma Road: The Epic Story of the China-Burma-India Theater in World War II*. Harper Perennial. https://www.harpercollins.com/products/the-burma-road-donovan-webster?variant=32154160365602
Woodman, D. (1962). *The Making of Burma*. The Cresset Press. https://www.goodreads.com/book/show/29006917-the-making-of-burma

Scar of Association: Repercussions of the Great Depression and Xenophobic Nationalism on Indian Migrants in Burma

Ritesh Kumar Jaiswal

Abstract

The Great Depression was a moment of rupture and dispossession in the history of the plantation economy and colonial Indian migration in the Bay of Bengal. The developments of this period provide important insights into the shifting patterns of Indian migration, labor regimes, (im)migrant-native relations, and the rise of xenophobic politics in the region. Given the historical importance of migration and the persistence of xenophobia in Burma, a study of migrant labor within the emerging nationalist politics of the interwar period is crucial. This period witnessed provocative but well-established questions concerning Indian migration: whether Indian migrants were supplementary or surplus, whether they were filling a void or generating local competition, whether colonial policies regarding Indian migration and their work and life in the colony were exclusionist or assimilatory, whether Indians shared a harmonious relationship of peaceful co-existence with the 'indigenous' community, and whether they were they 'well off' in Burma. This article focuses on the interwar interactions between empires, colonies, and capital in the Bay of Bengal rim and transatlantic economies, as well as the intersections between the reordering of the global economy, ethnocentric nationalism, migrants' changing lives and the patterns and system of Indian migration. The intersections between emerging nationalism and anti-immigrant sentiments reflected in the many ethnic riots of this period provide historical precedents to the persisting alt-right politics, xenophobia, ethnic injustice, and racial-religious bigotry perpetrated against minorities and migrants in Burma - the Rohingyas being a major target of this xenophobic nationalism.

စာတမ်းအကျဉ်း

၁၉၂၉/၃၀ ဝန်းကျင်တွင်စတင်ပေါ်ပေါက်လာခဲ့သော ကမ္ဘာ့စီးပွား ပျက်ကပ်ကြီးသည် ကိုလိုနီခေတ် ဗြိတိသျှလက်အောက်ခံအိန္ဒိယမှ ဘင်္ဂလားပင်လယ်အော်ရပ်ဝန်းဒေသ၏ စိုက်ပျိုးရေးအဓိကဖြစ်သော စီးပွားရေးကြီးတခုလုံးကို ဆိုးရွားစွာထိခိုက်ခဲ့ပြီး ထိုဒေသများရှိ လုပ်သားများစွာကို ရွှေ့ပြောင်းနေထိုင်အလုပ်အကိုင်ရှာဖွေမှုများ ဖြစ်စေခဲ့သည်။ ဤကာလအတွင်းတွင် ဗြိတိသျှကိုလိုနီပိုင်နက်တွင်းရှိ အခြားဒေသများသို့ အိန္ဒိယနွယ်ဖွားများ ရွှေ့ပြောင်းနေထိုင်မှုကြောင့် ရွှေ့ပြောင်းနေထိုင်အလုပ်အကိုင် ရှာဖွေမှုပုံစံအသစ်များ၊ ထိုသူတို့အတွက် အလုပ်အကိုင် စီမံအုပ်ချုပ်ခွဲဝေချထားပေးမှုများ၊ ရွှေ့ပြောင်းလုပ်သားနှင့် ဒေသခံလုပ်သားထုတို့အကြား ဆက်ဆံရေး ပုံစံသစ်တို့ဖြစ်ပေါ်စေခဲ့သည်။ ထို့အပြင် ဒေသခံလူ့အဖွဲ့အစည်း အတွင်း အိန္ဒိယနွယ်ဖွား ရွှေ့ပြောင်းလုပ်သားအရေအတွက် မြင့်တက်လာခြင်းကို တန်ပြန်သည့်အနေဖြင့် နိုင်ငံခြားသား ဆန့်ကျင်ရေးခံစားချက်ကို အခြေခံသည့် အစွန်းရောက်မျိုးချစ် စိတ်အစွဲများ ပေါ်ပေါက်လာစေခဲ့ပါသည်။ ပထမကမ္ဘာစစ်အပြီးနှင့် ဒုတိယကမ္ဘာစစ် မစတင်မီစပ်ကြား မြန်မာနိုင်ငံသို့ အိန္ဒိယနွယ်ဖွား ရွှေ့ပြောင်းလုပ်သားများ ဝင်ရောက်လာမှုကို လေ့လာရခြင်းသည် မြန်မာနိုင်ငံ၏ နိုင်ငံခြားသားဆန့်ကျင်ရေးအခြေခံ မျိုးချစ် စိတ်ကြီးထွားလာခြင်းဖြစ်စဉ်ကို နားလည်သဘောပေါက်ရန်အတွက် အလွန်အရေးကြီးပါသည်။ ဤကာလအတွင်း အိန္ဒိယနွယ်ဖွား အလုပ်သမား အရေအတွက် လိုအပ်သည်ထက်ပိုလျှံလာခြင်း ရှိ/မရှိ နှင့် ယင်းလုပ်သားအင်အားများသည် အမှန်တကယ် လုပ်သား လိုအပ်မှုကိုဖြည့်ဆည်းပေးသလော၊ သို့တည်းမဟုတ် ဒေသခံ လုပ်သားထုထံမှ အလုပ်အကိုင်အခွင့်အလမ်းများကို လုယူသကဲ့သို့ ဖြစ်စေခဲ့သလော၊

အိန္ဒိယနွယ်ဖွားအလုပ်သမားတို့နှင့် ပတ်သက်သည့် ကိုလိုနီအစိုးရ၏မူဝါဒများနှင့် ၎င်းလုပ်သားများ၏ အလုပ်နှင့် ဘဝနေထိုင်မှုပုံစံတို့ကြောင့် ဒေသခံများက သူတို့ကို ဖယ်ထုတ်စေနိုင်ခြင်း သို့မဟုတ် ပေါင်းစည်းစေနိုင်ခြင်းကို ဖြစ်စေသလော၊ ထိုလူ့အဖွဲ့အစည်းနှစ်ရပ်တို့ ငြိမ်းချမ်းစွာ အတူ ယှဉ်တွဲနေထိုင်နိုင်ခဲ့ကြသည့် အခြေအနေများ ရှိခဲ့သလော၊ အိန္ဒိယနွယ်ဖွားအလုပ်သမားများသည် ဗြိတိသျှလက်အောက်ခံမြန်မာနိုင်ငံတွင် စီးပွါးရေးအားဖြင့် အဆင်ပြေခဲ့သလော စသည်တို့မှာ ဤသုတေသနစာတမ်းအတွက် အရေးပါသောမေးခွန်းများဖြစ်ပါ သည်။ ဤသုတေသနစာတမ်းသည် ဘင်္ဂလားပင်လယ်အော်ရပ်ဝန်း ဒေသနှင့်နှင့် အတ္တလန္တိတ်သမုဒ္ဒရာရပ် ဝန်းဒေသများရှိ အင်ပါယာများ၊ ကိုလိုနီများနှင့် မြို့တော်များအကြား စီးပွါးရေးအရ အပြန်အလှန် အကျိုးသက်ရောက်မှုများနှင့် လူမျိုးစုအခြေပြု အမျိုးသားရေးဝါဒ ထွန်းကားလာခြင်းတို့ကို အဓိကလေ့လာထားခြင်းဖြစ်ပါသည်။ ဤကာလ နောက်ခံအခြေအနေ များတွင် ပေါ်ပေါက်ခဲ့သည့် အမျိုးသားရေးဝါဒနှင့် ရွှေ့ပြောင်းအခြေချ သူတို့ကို ဆန့်ကျင်သည့် ခံစားချက်တို့ ပေါင်းဆုံရာမှဖြစ်ပေါ်လာသော လူမျိုးရေးအဓိကရုဏ်းများသည် မျက်မှောက်ကာလတွင် ဆက်လက်ဖြစ်ပွါးနေသေးသည့် လက်ယာစွန်း အသစ်နိုင်ငံရေးအခင်း အကျင်းများ၊ နိုင်ငံခြားသားဆန့်ကျင်ရေး ခံစားချက်များ၊ လူမျိုးရေး၊ ဘာသာရေး လူနည်းစုများနှင့် ရွှေ့ပြောင်းအခြေချနေထိုင် သူများအပေါ် မမျှမတဆက်ဆံမှုများ အစရှိသည်တို့၏ အဓိကသမိုင်းကြောင်းဇစ်မြစ် ဖြစ်ပါသည်။ အထူးသဖြင့် ရိုဟင်ဂျာလူမျိုးစုများသည် ဤအစွန်း ရောက်မျိုးချစ်စိတ်၏ အဓိကသားကောင်ဖြစ်လာခဲ့ရပါသည်။

Introduction

The significance of Burma to the history of labor and migration lies in the fact that Burma accounted for nearly 50 percent of total Indian emigration (approximately 15 million recorded journeys) between the years 1850-1940. The study of the Indian migration to Burma under the maistry system is crucial as it shifts our focus from the overarching shadow of indentured sugar colonies in the Caribbean, Pacific and western Indian ocean, which have been the dominant regions of study of Indian migration, towards the British colonies in the Indian Ocean's Bay of Bengal rim which was the recipient of the bulk of colonial Indian migrations.[1] The study helps challenge the parameters which have conventionally defined the characteristics of Indian migration during the nineteenth and twentieth-century and complicates the Eurocentric narratives on non-European migration within the framework of global migration studies.[2]

It is important to note that Burma was turned into a province of the British Indian empire for more than a century, i.e., from the first Anglo-Burmese war which ended in 1826 until 1937 when Burma was finally separated from British India and granted a new constitution and self-government under the Government of India Act 1935.[3] Burma was clubbed with British India for administrative, military, and economic convenience.[4] But

[1] The total emigration from India from 1834 to 1937 has been estimated at 30 million, from which emigration to Burma, Ceylon and Malaya, which took place largely through Kangani and maistry systems, accounted for over 90 percent of the total (Davis, 1951). See Northrup for further discussion on volume of migrants (1995, p. 64).

[2] Jaiswal, 2018; McKeown, 2004; Mishra, 2018; Mohapatra, 2007, pp. 110-115.

[3] From 1826-1862, Burma was administered by a commissioner for each of the annexed regions, i.e., Arakan, Tenasserim, and Pegu. The Chief Commissioner of 'British Burma', within British India, governed lower and upper Burma, after the third Anglo-Burmese war, until 1897. In 1897, Burma was made into a (major) province of British India governed by a Lieutenant-Governor (Hinners, 1951, pp. 7-13; Scott, 1934).

[4] Harvey, 1946, pp. 30, 82; Report of the Joint Select Committee, 1919.

since Burma was carved into a province of British India, this stream of migration was devoid of legal regulations, unlike other streams of migration from India like the indenture system. Indian migration to Burma remained informally regulated by a network of 'kin-intermediary' recruiters and supervisors called the 'maistry' and was claimed to be "free migration".[5] Although India and Burma had a long history of shared cultural-religious practices and inter-regional mobility, mass migrations of the scale and pattern that occurred during nineteenth and twentieth century British rule were distinct new phenomena.

Indians of different classes and professions coming predominantly from peninsular India formed the bulk of migrants to Burma during the British period. Most of them were Telugu, Tamil and Uriya laborers coming from Ganjam, Godavari, Vizag, Ramnad, and Tanjore regions of southern India.[6] The majority of the Indian migrants belonged to the depressed and 'untouchable' castes and the agricultural class *viz.* Mala, Madiga, Pallar, Paraiyah. At the other end of the spectrum were the Chettiars, who were merchant-bankers and moneylenders. The Burma Provincial Banking Enquiry Committee stated that Chettiars were the mainstay of agricultural finance and that without their support, the internal and external trade of the country would break down and the rice crop would not even be produced.[7] Despite being numerically few, they had immense economic strength in Burma. For example, nearly 83 percent of the bankers and moneylenders in Rangoon in the early twentieth century

---

[5] The term 'maistry' is derived from the Portuguese word *mestre* meaning master. Maistries were, supposedly, Indian men of higher or good castes who learnt to speak fluent Burmese and enjoyed an influential position in their native land as well as their place of work. Maistries exercised a multi-layered relationship with the migrant laborers, British employers, and colonial officials and Indian merchants at each step of migration viz. recruitment, shipment, and work and life in the colony. For a detailed analysis of the maistry system see Jaiswal (2018, pp. 41-80).

[6] Emigration to Burma, 1882; Pillai & Sundaram, 1934; also see Part IV of Burma: Control of Immigration, 1935.

[7] Grantham, 1930.

were Indians, predominantly Chettiars. Furthermore, the networks of this community were not only confined to Burma but spread out to Malaya, Ceylon, Java, Sumatra, Siam, Mauritius, and Cochinchina.[8]

Indian migration to Burma was distinct from other streams of colonial Indian migration. The Indian indentured labor migration to colonies in the Caribbean, Pacific and western Indian ocean was dominated by northern Indian Bhojpuri migrants while the *kangany* system of migration to Ceylon and Malaya was dominated by Tamils. Furthermore, though approximately 75 percent of the Indian migrants in Burma were laborers, mainly unskilled,[9] unlike other destinations to which Indians migrated, Burma had fewer laborers engaged as plantation laborers or cultivating tenants in the thirteen major rice-producing districts in deltaic Burma. They were numerically insignificant relative to the Burmans in those areas, and also when compared to total annual migrations or settled migrants.[10] In a confidential letter, the Department of Indian Overseas of the Government of India (GOI) asserted, "The bulk of labor in both those countries (Ceylon and Malaya) is estate labor, whereas estate labor in Burma constitutes but a fraction of the whole".[11] Migrant Indian laborers largely transported the harvests, manned industry, dealt with transport development, cleared the streets and built the

[8] There were about 700 Chettiar offices in Malaya, 450 in Ceylon and 105 in Cochinchina. However, the economic stake of the Chettiar in Burma far exceeded that in all other countries put together (Mahajani, 1960, pp. 17-22).
[9] Tinker showed that 66 percent were unskilled and semi-skilled laborers, and 10 percent skilled labor of all kinds. The remaining 24 percent comprised of traders and shop assistants, clerks in public offices, professional men and landlords with high income (Tinker, 1977, p. 142).
[10] The Place of Indian Labor in Burma, 1933, pp. 15, 26, 32, 35. Baxter showed that the combined percentage of Indians (excluding Arakan) involved as non-cultivating owners, cultivating owners, tenant cultivators and agricultural laborers was 2.7 percent of the total agricultural population (Baxter, 1941, p. 26). Less than 60,000 of the total Indian population of 680,000, as per 1921 census figures (excluding Arakan), or less than 1/10th, was the sum of those involved as agricultural laborers and cultivating tenants (Andrew, 1933, pp. 25-26).
[11] FO 643/36/14, 1943.

sewage systems in the cities of Burma. Indian laborers worked as unskilled and semi-skilled laborers in urban industrial establishments like paddy processing industries, mineral oil refineries, sawmills and timber yards, ports and harbors, railways, rickshaw (*Lanachas*) pulling, sweeping and scavenging.[12] Thus, the demand in Burma was not mainly for agricultural/plantation labor but urban labor, not for raising a crop, but for its disposal and the large commercial and industrial needs of the town.

Though the Indian laborers were not involved in huge numbers in the development of plantation agriculture, Burma owed the contemporaneous rice plantation development to Indian enterprise and capital leased out to agricultural Burmans by the Indian money lenders and financiers—the Chettiars. The Chettiars' contribution in upholding the rice economy of Burma, through their financing and money-lending activities, played a crucial role in defining Burma's global image as a leading producer and supplier of rice. Chettiar capitalists and entrepreneurs not only added an immense value of indigenous/non-European commercial and agricultural capital to the colonies where they migrated but also played a crucial role in financing the functioning of the maistry recruiters thereby stimulating the flow of laborers to Burma.[13]

Another important feature of Indian migration to Burma is highlighted through a quantitative analysis of the annual migrations and settlement ratio. Between 1900-1938, a total of 11.5 million Indians migrated to Burma.[14] Overall, between the years 1840-1940 approximately 15 million journeys were recorded from India to Burma, but the 1941 census showed merely 674,000

---

[12] See the unofficial note in FNo 43/39-Os (1940); Harvey (1946, p. 15). Tinker also stated that Indians were the backbone of the labor force in the rice mills (1974, p. 35).

[13] Andrew stated (emphasis added): "generally the contractors did not ask for or accept advances (from the employers) as they were able to finance the undertaking themselves having acquired capital during their past operations, or they experienced little difficulty in getting it from their friends or Chettyar", (1933, p. 37).

[14] The figure is compiled from Part III of Burma: Control of Immigration (1938, pp. 144-298).

Indians settled in Burma (excluding Arakan).[15] The total migrations include double-counting as most classes of laborers oscillated back and forth usually after three to five years of work in Burma.[16] Irrespective of the circulatory nature, the migration-to-settlement ratio of Indian migrants remained significantly low. Thus, the Indian migration to Burma was ephemeral and fluid in pattern, the migrants were circulating and unsettled, and the nature of work was seasonal, precarious and temporary. An explanation for this pattern, which shows us yet another pertinent characteristic of Indian emigration to Burma, was the desire of many laborers to "earn and return".[17] This desire was shaped not only by the prevalent labor regime, nature and type of work in Burma, the functioning and nature of the maistry system, and the dynamics of separation from family and women.

Most of the Indian migrants were young males aged between 15-40 years old and migrant women never formed more than 10 percent of the annual migrants to Burma, leading to an imbalanced gender ratio.[18] The ratio for Indians born outside of Burma was 19 women to every 100 men (19F:100M) overall, with the most extreme case being Oriyas (2F:1000M) and Chittagonians (9F:100M), and the most balanced, the Tamils (43F:100M). The reasons for the imbalance lay not only in the living and working conditions in Burma and the societal, religious, moral and patriarchal conventions in India but also employers' 'concerns' over family wages and maistry recruiters' desires for a non-reproductive, unsettled immigrant labor force that would ensure greater profits. Moreover, unlike the indentured colonies where Indians migrated to, Burma did not have legislation requiring an annual migration quota of 40 percent females.

---

[15] Census of Burma, 1941.

[16] Amrith notes the statistics are notoriously imprecise but in the century between 1840-1940 about 2-15 million Indians migrated to Burma of which a varying but large proportion, well over half, returned to India within three to five years (2013, p. 104).

[17] Memorandum of Information (1882).

[18] Baxter (1941).

The imbalanced sex ratio coincided with increased instances of conjugal relationships between Burmans and Indian migrants, though ties between Indian men (predominantly Muslims) and Burmese women were despised by the Burmese. One of the main reasons was that the offspring adopted their father's religion, losing 'their religion' which induced a sense of religious and cultural loss among the Burmese. This emerged as one of the major issues of contention and provided fertile grounds for racial-religious tensions and the anti-Indian riots during the Great Depression decade.

Chettiars and the Burman and Indian Agriculturalists: Repercussions of the Depression on Commodity Production and Circulation

The 1930s Great Depression had a major impact on the price of rice, which went down by more than 50 percent between 1926-1934, while cash wages were reduced by 25-30 percent by 1933. However, the volume of exports increased from an average of 2,841 to 3,165 thousand metric tons of cleaned rice between the periods 1926-30 and 1931-35.[19] The increase in rice exports was not the result of the expansion of the cultivated area and increase in production or productivity in the delta region. In fact, between 1926-36 rice productivity as well as production both declined while the population rose by 10.8 percent.[20]

Burma also witnessed a reduction in per capita rice consumption. The annual average per capita utilization of rice in Burma fell from 149 kilograms between 1926-30 to 115 kilograms between 1931-35. The rice export to production ratio was 50 percent between 1921-25, 58 percent in 1926-30, and 65 percent in 1930-35. The lowest five-year average of per capita domestic rice utilization corresponded with the highest ratio of exports to production between 1931-35.[21]

---

[19] Wickizer & Bennett, 1941, pp. 320-321.

[20] Wickizer & Bennett, 1941, pp. 314-319.

[21] Brown, 2005, pp. 72-73; Wickizer & Bennett, 1941, pp. 191, 217-18, 328.

Thus, the redirection of output away from domestic consumption with the background of falling rice prices played an important role in sustaining and increasing exports. Brown asserts that rice cultivators consumed less in order to sell more and protect their money income. The cultivators' determination to "protect his money income" also involved multiple other strategies ranging from surreptitious evasion to repudiation and resistance against the claims made by the landowner, money-lender or tax collector.[22] Brown extensively discusses the 'flexibility' of colonial administrators on the tax demands during the Depression and his work broadly attempts to challenge Scott's idea that the Depression of 1930 led to a collapse of the rural cash economy, a subsistence crisis and consequent rebellions.[23]

However, the actions and agency of the Burman agriculturalist in the form of resistance and repudiation of landlords' demands as well as the 'generous response' of the landlords and state agents in the form of remission, reduction and postponement of impending debts cannot be generalized as a Burma-wide phenomenon. Brown acknowledged this when he pointed out that "there may have been marked variation in the administration's flexibility district by district and in the cultivator's resistance by class".[24] Moreover, factors like the rising power of the landlords, exhaustion of cultivable land frontiers, enforcement of the property right by the state through courts and/or militias, and the increased land revenue to be paid in cash by the landlords to the state need to be accounted for while discussing the agency and actions of the agriculturalists and landlords in Burma.[25]

---

[22] The *Hanthawaddy Settlement Reports* showed surreptitious selling of paddy by tenants across the settlement area in an attempt to evade the high rent demands of the landlords. By this, the cultivators managed to mislead the landlord into thinking that the crop was much smaller than it was and paid what he could afford or said he could afford while the unpaid balance was written off as bad debt (Brown, 2005, pp. 4-5, 72-73, 75).

[23] Scott, 1976.

[24] Brown, 2005, pp. 4-5, 75.

[25] Scott, 1976, pp. 94, 118, 120.

Wickizer and Bennett, whose data Brown borrows from, asserted that the redirection of output away from domestic consumption was largely a result of the increased burden on the producers to meet their financial obligations and for sustenance.[26] The economic recession and falling rice prices 'pushed' the delta agriculturalists to consume less and sell more, therefore, more than a strategy to maintain or "protect his money income", it was the agriculturalists' struggle to meet their exigent obligations. A top to bottom pressure was generated on various social actors of the Burmese agricultural economy in the process of the exaction of rents and revenues. The inability to fulfill these financial obligations and the consequent frustration and pressure often provoked "surreptitious evasion", fight, and flight. For example, violent confrontations between the Chettiar landlords and moneylenders and the Burman agriculturalists and the flight of Burmese tenants and agricultural laborers to urban areas in search of alternative unskilled 'lowly' work is noticeable throughout the 1930s.

Several inter and intraregional developments and transformations during the 1920s and 1930s also played a crucial role in defining the Burmese rice price and its global demand and circulation.[27] For example, in August 1927, the Japanese government imposed a duty on the import of foreign rice, and then a complete ban from March 1928-December 1932 on the import of foreign rice not only in Japan but also in their colonies of Korea and Formosa (now Taiwan). In between 1914-28, the area under rice cultivation increased by 49 percent in Siam, 45 percent in French Indochina, and merely 16 percent in Burma. Given its higher price, Burma's rice also faced competition from Siam and French Indochina, especially for exports into the markets of Straits settlements and the Federated Malaya States. In 1933, the

---

[26] They assert, "when prices fall and remain low, growers and dealers feel pressure to market larger lots, in hope of maintaining incomes at levels sufficient to meet inescapable financial obligations and to purchase commodities regarded as indispensable" (Wickizer & Bennett, 1941, p. 216).

[27] This section is developed using the *Report on Maritime trade in Burma, 1930s* as cited in Brown (2005).

import of foreign (Burmese) rice into Java was restricted and then prohibited by the Dutch East Indies administration. They also banned foreign rice imports to the Outer Provinces by arranging the supply of rice from Java and Bali.[28]

On the other hand, various developments propped up the demand and circulation of Burmese rice in other markets. In between 1929-32, despite the fall in prices, the volume of Burmese rice exports held steady owing to the floods and famine in various parts of China. Strong demand from Shanghai boosted rice exports from Burma to China by almost three times, i.e., 350,000 tons of rice as compared to 125,000 tons (the annual average between 1927/28-1929/30). At the same time, the export of Burma's rice to India soared from 1.046 million tons in 1932 to 1.789 tons in 1933/34. This was the result of several factors: first, reduced prices, which was due to the economic recession and intense competition from neighboring rice-producing countries, namely, Siam, French Indochina as well as Japan;[29] second, In 1935, crops were damaged due to extensive flooding and an earthquake in Bihar which created a shortfall of supply of food grains; third, India's rapidly rising population; and fourth, since Burma was a province of British India it had the advantage of no foreign duty unlike the rice imported from French or Dutch colonies.

These factors were compounded by the intense promotion of "Empire products" in Britain through pamphlets, advertisements and commissioned paintings. For example, one of the posters by Artist Dora Batty promoting rice from British India read: "When you buy Indian goods, you help India and increase employment here...Empire buyers are Empire builders".[30] Thus, the global market and the geopolitics of the 1920-30s marked by the economic recession, impositions of custom duty and bans,

---

[28] Furnivall, 1944, p. 439.

[29] In 1933, Rangoon merchants accused the Japanese of seeking to offload a substantial volume of rice, half of which was bought from Burma, onto the Indian market at prices below the existing level which pushed the prices of rice further down.

[30] Dora Batty, 1926-39.

price competitions and changing cultivation patterns in different regions of the world all impacted the demand and circulation patterns of Burmese rice so as to prevent either a sharp contraction or expansion.

With that said, rice production, price and circulation in the aftermath of the Depression cannot be fully understood without analyzing the structure of the agrarian economy and the role of the Chettiar moneylenders and financiers. Chettiars largely came from the Chettinad region in Madras and had long served as money lenders and financiers in the southern parts of India. In the nineteenth century, they spread their networks and activities widely across the Indian Ocean colonies of the British and other European empires. With the colonization of Burma and increased opportunities there, a wave of Chettiar migration to Burma took place. Besides banking and money-lending, the Chettiars in Burma also owned shops, factories, sawmills, paddy mills, and more industrial facilities. Until the 1870s, they were largely concentrated in Moulmein and Rangoon and financed the trade between India and Burma.

With increased immigration, rising population, and competition for paddy land in Burma there was a rise in the prices of land, wholesale paddy, as well as agrarian goods and services. There was an increase in demand for capital and agricultural credit which the Chettiars fulfilled by expanding their operation from Rangoon and other urban centers into the rural districts.[31] In 1923, the Nattukottai Chettiar firm was formed with 1498 members. In 1930, about 1,655 Chettiars firms were functioning in Burma with a working capital of 750 million (50 million pounds).[32] Initially, Chettiars provided indirect loans to the Burmese money lenders, paddy brokers and big landlords who in turn loaned money to Burmese agriculturalists. By the late nineteenth century, Chettiars were lending money to the Burmese agriculturalist both directly and indirectly, long and short-term.

---

[31] Adas, 1974b. There were a dozen offices in the excluded areas but 7/8th of them were in the delta where there was one Chettiar office to every 5,000 people (Harvey 1946, p. 55).

[32] Mahajani, 1960, p. 17; U Tun Wai, 1962.

They provided long-term loans to the Burman agriculturalists for bringing new lands under cultivation and the purchase of work animals and agricultural tools. Short-term loans were to cover the costs of cultivation and the daily expenses for the cultivator and his family. Repair of dikes and embankments, purchase of bullocks, deficiencies in rainfall, floods, cattle diseases and other emergencies were some of the prime reasons for borrowings by the tenant-cultivator. The Report of Burma Provincial Banking Enquiry estimated that by the end of the 1920s, Chettiar moneylenders provided more than half of the total value of crop loans in lower Burma directly.[33] If direct and indirect Chettiar loans are combined, they composed two-thirds of the total crop loans in lower Burma. The direct loans were much higher in certain districts like Hanthawaddy and Tharrawaddy.

Besides agricultural financing, the Chettiars also provided interest-based finances to the up-country mills which had appeared by the early twentieth century. The rice mills in Burma were almost exclusively owned by the Europeans until the end of the nineteenth century (41 of 49 mills in 1881), with just a few mills owned by Chinese, Indians and Burmans. However, by the beginning of the twentieth century, many small up-country rice mills appeared, most of which were owned by Burmans.[34] In between 1930-39, the mills rose from a total of 622 to 692, of which Europeans owned 27, Chinese 164, Indians 190, and Burmans 311. Several mills had to close with the onset of the Depression, but this did not prevent the erection of new mills over the 1930s. In 1936, the average number of employees in Burman-owned mills were about 38, while in the European mills it was 496. Over 80 percent of the mills were small and had less than 100 workers. In the smaller mills about one-third of workers were Burmese while in the larger European-owned mills the proportion of Burman workers was negligible. These up-country smaller mills were often unable to secure their financial needs at reasonable rates from the European banks or local moneylenders and were largely dependent on loans from

---

[33] Grantham, 1930.

[34] The number of small mills in the interior rose from 27 in 1900 to 151 in 1914, then 260 in 1920 and 528 in 1930 (Furnivall, 1948, pp. 189-190).

the Chettiars. Chettiars interest rates were generally modest when compared to other loaning agencies in Burma.[35] While little of their capital came from the European banks, the rates at which they borrowed capital from the foreign banks—like Lloyds, The Chartered Bank of India, Australia and China, and The National City Bank of New York, among others—compared well with the rates at which they loaned to Burmese cultivators. This enabled them to make huge profits.[36]

Regarding Chettiar loan payments and retrievals, the Report of the Burma Provincial Banking Enquiry noted that: first, the loans were generally advanced by the Chettiars on the security of land or promissory note plus land security or valuables. About 70-75 percent of their loans were against valuable property (Table 1). Valuable collateral as security for loans passed the risks in the operation largely on the borrower; second, the payment of interest on the loans and repayment of the principal amount was only accepted in cash; and third, though the Chettiars had the legal rights to the repayment of loans on demand, the general practice was that for short-term or annual crop loans the date for full settlement of loans was generally fixed after the harvest, and the long-term loans continued for several years as long as the borrower kept paying the interest on time and in full.[37] An important point here is that the land administration in Burma did not restrict the alienation of agricultural land or land being owned by non-Burmese or non-agriculturalists.[38] With the onset of the Depression and the sharp fall in rice prices, this setup had lethal consequences for the agricultural economy of Burma.

---

[35] Harvey, 1946, pp. 54-55. *Sa-ba-bi* loans to the cultivator-tenants or to small landowners, which were short-term loans advances by local landlords or shopkeepers, charged exorbitant interest rates of up to 250 percent (Furnivall, 1931, pp. 130-147); Jacoby, 1949, p. 88.

[36] Relations with these banks were so good that many times they received loans at rates of 10-12 percent merely on promissory notes without collateral (Siegelman, 1962, pp. 236-237); Grantham, 1930, pp. 216-17.

[37] Grantham, 1930, pp. 76, 89, 174, 212, 238.

[38] Brown, 2005, pp. 17-19.

Table 1: Conditions of Advances by Chettiars (1935-42)[39]

Type of Security	Interest per annum	Percentage of market value lent	Relative importance of loans
1) On-demand Promissory Note (short-term loans of up to one year)	18-24%	--	25-30%
2) On-demand Promissory Note plus collateral security, i.e., Title deeds of houses, etc. (loans for one to five years)	12-15%	50-75%	--
3) Valuables/jewelry (short-term loans of up to one year)	12-15%	70-90% of the melted down value	10-15%
4) Immovable Property e.g., mortgages of land under registered deeds (long-term loans of more than 10 years)	9-15%	60-75%	60%

Proprietors were generally unable to pay back their loans after a succession of bad seasons and poor harvests—following such

[39] The type 1 loans security covers both trade and agricultural loans while type 4 loans were exclusively for agricultural purposes and varied from small loans to loans up to 300,000 rupees (U Tun Wai, 1962, p. 48).

conditions, they lost their lands to the Chettiars. However, it was the crisis of the Great Depression and the sharp fall in rice prices which led to the fall of the mutual understanding on loans and rise in demands for immediate settlement. Cases of non-retrieval of loans led to the transfer of land ownership rights to the Chettiar money lenders leading to large-scale land alienation in Burma. In Minbu District, Chettiars had an outstanding advance of 2,500,000 rupees of which they could retrieve only 400,000. Large-scale foreclosures, which followed the inability to repay the agricultural loans, led to the transfer of agricultural land from the Burmese peasant proprietor to non-residents and non-agriculturalists. In between 1930-38, while the Chettiar population remained almost constant, their agricultural land ownership increased from 570,000 acres to 2,468,000 acres, which was about 25 percent of total agricultural land in the thirteen major rice-producing districts of Burma, and 50 percent of the total land held by non-agriculturalists in these thirteen districts.[40]

However, the defaulting on loans by the Burmese agriculturalist and subsequent land alienation was a continuous process persisting since the pre-Depression period. In the early 1900s, almost 1/5th of the total occupied land in the thirteen major rice-growing districts of lower Burma was owned by non-resident non-agriculturalists. In 1910, about 23 percent of the occupied area in thirteen principal rice-growing districts was owned by non-agriculturalists. Moreover, the area occupied by Burmese agriculturalists increased by merely 5 percent between 1914/15 and 1924/25, while that of non-agriculturalists, mainly the Chettiars, by 35 percent in the same period.[41] Lands changed hands freely both among tenants and landlords. Referring to the pre-Depression period Furnivall wrote:

> Much of the land registered as held by agriculturalists is cultivated by men who are heavily indebted to the money-lender from whom they have bought the land and to who

[40] Adas, 1974a, p. 186; Baxter, 1941, pp. 26-27; Mahajani, 1960, p. 20.
[41] Andrew, 1933, p. 32; Cheng, 2012, p. 270; Couper, 1924, pp. 4, 10, 27.

> they have to surrender it. The effective owner of such land is the money-lender and the nominal owner differs little from a tenant, except that he pays interest on his loans instead of rent. Thus, the area of land held by non-agriculturalist is much larger than the statistics indicate.[42]

Thus, a large amount of land was held by absentee landlords since the pre-Depression period. However, what was different in the 1930s was the shortage of new/eager buyers of defaulted land. The money lender found it impossible to sell land at rates approximating to the value of loans and the land registers began highlighting the actual proportion of the problem.[43] Thus, we notice a shift from *sub-rosa* to de facto land alienation, and consequently, the Chettiars turned into absentee landlords. Generally, Chettiars were unbothered what the landowner spent the borrowed money on. For the Chettiar, the larger the debt—assuming the presence of sound security—the more profitable the transaction. More loans meant more foreclosures, more resale of the land, more mortgages, and still more loans. However, the ready availability of the Chettiars' loans and the over-extension of cultivators' meagre resources were themselves important factors in making land alienation inevitable with the economic crisis of the 1930s.[44]

The Depression also marked a dent on the credit system of the Chettiars for several reasons: inability to pay back short-term loans taken from European banks pushed some Chettiar firms into bankruptcy and many into serious losses; new advances were further handed to landowners for loan retrieval in the next agricultural season; increased responsibility of land revenue collection with the possession of land; and reduced interest rates. Though long-term loans would have been profitable

---

[42] Furnivall, 1931, pp. 62, 80-81.

[43] It appeared that practically half of the land in lower Burma was owned by absentees and alien landlords, and in the chief rice-producing districts from two-thirds to nearly three-quarters (Furnivall, 1948, p. 87).

[44] Harvey, 1946, p. 55

for all - the Chettiar, the cultivators and the economic system of Burma - they were rarely granted.

With the increased transfer of land ownership to the Chettiars there was a change in the socioeconomic composition of the producers as well as the urban laborers of Burma. In the rural economy, we notice a steady rise of Indian tenants who replaced the Burmese agriculturalists. Since the pre-Depression period, several Indian migrants were involved as seasonal agricultural labor for planting and harvesting and then moved to mills or other sectors of employment for the next period. A. J. M Lander, Deputy Commissioner, Maubin conveyed that in between the prosperous years of 1924-29 more Burmans reached the tenant class and were inclined to employ the Indians to do the hard manual labor. Moreover, since the early twentieth century, there was a noticeable increase in the number of Indian tenants in Burma. The Season and Crop Report, 1914 stated the Burmese landlords preferred Indian tenants as "[...] they pay larger rents and do not give the landlords such an anxious time when the grain is on the threshing floor".

After the Depression, however, Burman agriculturalists preferred Burmans for agricultural works. The reasons for this shift included the reduced cost of cultivation, acceptance of payment in kind by Burmans, delayed payment, etc. The Burman family emerged as a crucial labor unit for reaping to reduce costs of production in certain regions like Pyapon, where the Deputy Commissioner conveyed:

> In Pyapon district it is possible to do without Indian labor as was proved in 1932 when a large number of women and even grown-up boys and girls took part in the reaping, threshing and winnowing processes, thus reducing the cost of cultivation as coolies had not to be engaged and the work was done by members of the household.[45]

[45] General Department Letter No. 2297/3A-2, 1933, pp. 39-40.

The Township Officer at Pantanaw pointed out that the low market price of paddy encouraged the employment of Burmans and Karens for reaping, unlike before, for which they were paid not in cash but in kind.[46] The Deputy Commissioner of Maungmya conveyed that Burmans were content to wait for payment in cash or kind until the harvest was completed, provided they received small advances to cover current expenses. Indians wanted ready cash and did not accept payment in kind, as they wanted to move on.[47] Therefore, the number of Indians employed on Burman land as tenants and agricultural laborers decreased as the Burmans took up the available work.

However, in the 1930s, with the increasing transfer of land ownership to the hands of non-agriculturalist non-residents, mainly the Chettiars, there emerged an increased preference for Indians as agricultural laborers and tenants. For example, in the southern parts of the Maubin District—which had large holdings under the control of Chettiars—the Coringhis, Uriyas and Tamils were mostly employed as reapers. Chettiars' preference for Indian tenants and laborers was supposedly based on their docility, cheapness, better efficiency, and willingness to pay higher rents given the comparatively lower standards of living. For example, the Labor Commissioner stated "[...]in order to finish the reaping of an area within the specified time, more Burmans are required than Indians...Indians are better reapers as they do not lose so much grain".[48] W. L. Barretto, Deputy Commissioner of Pyapon, pointed out in 1933 that a Burman takes about three days to reap an acre while an Indian takes two days.[49] The remuneration for reaping was not in tune with the proclaimed efficiency of the workers of different races. The Deputy Commissioner of Pyapon pointed out that for an acre of land Burman reapers obtained Rs. 4.80/- before the economic Depression came.[50] In

[46] General Department Letter No. 134/2M, 1933, p. 21.
[47] General Department Letter No. 2762/3A, 1933, p. 10.
[48] Extract from the weekly notes of the Labor Commissioner, Burma (Burma Gazette, 1935-6).
[49] General Department Letter No. 2297/3A-2, 1933, p. 40.
[50] Ibid.

1933, Burmans were paid Rs. 3.80 per acre while the Indians worked for Rs. 2.80 per acre. Nevertheless, by the Depression, Indians were mostly employed as reapers in large gangs in extensive areas owned by non-agriculturalists. Smaller gangs working on smaller plots of land generally owned by Burmans consisted of family labor.

Simultaneously, the 1930s recession brought a change in the socioeconomic composition of Burma's urban space. Citing various reasons official reports and administrators asserted that the Burmans generally took up those urban works where the profile and the working conditions suited them, while the migrant Indian laborers were "the toiler and the drudge" and were found in all those occupations labeled "disrespectful" and forsaken by the local Burmans.[51] While Burmans, who were considered more proficient in intricate work, were more interested in the better paid skilled artisans' positions in the urban sphere than to take up the 'lowly' unskilled works. Until the twentieth century, the migrant Indian labor was, therefore, largely supplementary rather than an alternative to Burmese labor. Indians merely filled up the economic spaces the Burmans generally rejected or for which they were insufficiently available.

However, there was increased movement of agricultural Burmese from the delta hinterland to Rangoon, since the 1910s and 1920s, for various kinds of unskilled works which had for long been dominated by Indian migrants.[52] This shift accelerated with the 1930s Depression. Discussing the Rangoon Labor Housing Bill in 1931, E.P Pillay mentioned "...there has been during the past year a very large influx of Burmese labor into Rangoon, so much so that a fifty-fifty basis has been introduced between Indian and Burmese labor".[53] *The Hindu* newspaper pointed out:

---

[51] Baxter, 1941, pp. 85-87; Dorman-Smith, 1943, p. 31; Rao, 1933, pp. 61-62. Some colonial reports pointed that since the Indian laborers' standard of living was low, they could afford to do hard work on low wages (Report of the Joint Select Committee, 1919, pp. 433, 473). Also see Andrew, 1933, p. 31; Bennison, 1928.

[52] Adas, 1974a.

[53] Burmese came in direct competition with Indian laborers for work as well as housing, especially in Rangoon (Extract from the Proceeding, 1931).

> When it is a question of competition between Burmans and Indians as unskilled laborers, the inescapable facts are: both the Indians and the Burmans accept the same low wages for this type of work; that at this wage an apparently unlimited supply of Indian labor is forthcoming year after year, whereas only a small, varying, and irregular number of Burmans are prepared to undertake such labor; that this low wage is sufficiently attractive to a large number of Indians to induce them to leave their villages and families, whereas the equivalent wage is only accepted by Burman as a last resort and induces in them a feeling of rebellious discontent at times issuing in riotous action.[54]

Thus, the 1930s Depression accelerated the blurring of the existing racial segregation of workspace and the class of work. By the 1930s, an increased number of Indians were employed as tenants and laborers especially with the Chettiar taking up the role of absentee landlords, and simultaneously, an increasing number of Burmese agriculturalists were now available for unskilled work in urban spaces. This reshuffling in the socioeconomic composition of the rural and urban landscape of Burma created a sphere of intense economic rivalry, competition and conflict which was fueled by the press, politics, and propaganda, and affected the existing plural society of Burma.

Press, Politics and Propaganda: Repercussions of the Depression on Indian Migrants

Since the British occupation of Burma, Indians were often stigmatized by Burmans as associates and allies of the colonial government as Indians were employed in various spheres of life, from rickshaw pullers and laborers to doctors, lawyers, police, administrative officials and engineers. Over the years, anti-In-

---

[54] As cited in Employment, 1942, p. 198.

dian immigrant sentiment took root in various forms: the religious tensions between Buddhist Burman and Indian Muslims, mostly Chittagonian, especially on questions of intercommunal marriages; the economic competition and hostility against Indian laborer's desperation to toil on low wages which reduced the bargaining positions of the Burmans; antagonism against the increasing intrusion of Indians in administration, police, army, military, etc., and their image of being 'colonial collaborators' (as Indians helped in the annexation and colonization of Burma, suppression of rebellions, 'restoration' of law and order, and imposition of the Indo-British system of administration).

The long-brewing anti-Indian and anti-immigrant sentiment exacerbated the economic effects of the Great Depression. The consequent economic competition borne out of the reshuffling of the rural-urban labor division was accompanied by the rise of politically constructed antagonisms spread through generations of ambitious young nationalist politicians. The popular antagonism and reactions against the conditions created by the Depression and the ubiquitous and unrestrained mobility of Indians became a crucial element for the crystallization of Burmese nationalism. The Burmese politicians not only used but fueled the prevalent anti-Indian and anti-migrant sentiments using the press and propaganda. It was on this foundation that the Burmese politicians rested their anti-colonial movement as well as larger political goals of separation from British India and self-government.

Burmans used the press in multifarious ways to flare anti-Indian sentiments. One was to construct a fear of the 'Indianization of Burma', of Burma being swamped by a wave of Indian immigrants given the continued unrestrained Indian mobility.[55] Press propagandized the image of Indians not only as colonial collaborators and economic competitors but also as overcrowding infiltrators. A public opinion was created that the economic distress created by the rising number of unemployed Burmans could be relieved only by restricting Indian immigration.[56] In

---

[55] Burma: Control of Immigration (1938, pp. 486a, 537, 643).
[56] The Place of Indian Labor in Burma, 1933, p. 11.

the construction of the fear of the Indianization of Burma, Rangoon played a very important role as it was there that the Indian population was double the size of the Burmese population by 1931. It was the major port of Indian entry and exit, and soon even became a hostile ground for open confrontation. Rangoon in the 1930s accounted for 40 percent of the total Indian population in Burma and this was used by the Burmese nationalist to justify 'congestion' caused by Indian 'intrusion' in Burma.
The Royal Commission of Labor 1931 pointed out that:

> In Rangoon factories, 95 percent of the unskilled and 70 percent of the skilled labor were reported to be Indians in 1928, and that position does not appear to have changed since then. Until 1930, the port of Rangoon was worked entirely by Indian labor, and although events in that year brought about some modifications of that position, it is still true in the main. India also supplies the bulk of tramway workers and of the *sampanwallas*, all the rickshaw pullers and hand-card pullers, and nearly all the general labor of other kinds. In fact, the economic life of Rangoon and the Industrial activity of Burma are generally dependent on the labor of Indians.[57]

However, the census figures clearly showed that the total population of settled Indians in Burma never exceeded six percent of the total population. The Agent of the GOI in Burma conveyed that the volume of immigration was decreasing, the surplus was decreasing and so was the total Indian population; and there was no fear of Burma being swamped with Indians.[58] Thus, the idea of Indians over-populating Burma was a misleading political construct. Burmese nationalists used it not only to highlight the gravity and roots of the social and economic concerns generated by the Great Depression but amplify the persisting popular re-

---

[57] Report of the Royal Commission, 1931.
[58] Burma: Control of Immigration (1938, p. 240).

sentments against unrestrained Indian migration and settlement and create a mass base for the anti-colonial movement in Burma.

Burmese politicians and press also played an important role in the construction of fear and flaring of hatred against migrant Indians over the question of intermarriage between the Buddhist Burmese women and the Indian men, especially Muslims. Racial, religious, cultural and national concerns and debates were raised over this issue by the 1930s. The union between Burmese women, who were constructed into a symbol of the nation, and the lower class 'racially inferior' Indian migrant laborer came to be highly polarized by the 1920-30s. This union was seen to induce a sense of cultural degeneration, religious loss, dilution of racial purity and *kabya pyetthana* (half-caste problem).[59] While the Indians were referred to as *kala* which is etymologically derived from the Sanskrit word *Kula*, the caste man or *kala* or black man; and the children of mixed marriages were called *zerbadi* or Child of Gold.[60] The *zerbadis*, however, preferred to call themselves *Burman-Muslims* to distinguish themselves from the Burmese in religion but identify with them otherwise.[61] Slogans were raised against such marriages ("Do not take Foreigners, Oh Ye Burmese Women!") and formed fertile grounds for racial-religious tensions. Moreover, since the marriage was not legally recognized, the women and children had no property rights in case of divorce or death of the partner.[62]

During the 1930s, Burmese nationalists extensively used the press to propagate their animosity against interracial mar-

---

[59] Mazumder, 2013, p. 205.

[60] The term *Zerbadis* is believed to be derived from the word *Zar* (Gold) and *Baft* (Brocade). Indians in Burma were often objects of derision and even referred to as *Kwe-Kala* (*kwe* meaning dog in Burmese) (Chakravarti, 1971, pp. 11, 125-126; Ferrars & Ferrars, 1901, pp. 159-162; Yegar, 1972, pp. 29-36).

[61] Mahajani, 1960, p. 23.

[62] The Buddhist Marriage and Divorce Bill failed to pass in 1927 and it was only after the separation of Burma in 1937 that it was reintroduced with amendments and drafted into law in 1939 (Buddhist Women Special Marriage, 1937).

riages. For example, the Journal *Seq-Than* blamed Burmese-Muslim marriage for "ruining Burma's race and religion".[63] Moreover, Burmese women also faced public wrath for their tendency to choose Indian (or European) men. During the 1920s and 1930s, the idea of a contemptible Burmese woman was popularized in plays like *The Burmese Wife* by James Ormerod and Saratchandra Chattopadhyaya's novel *Srikanta.* It propagated the nationalist critique of Burmese women as ones who sold themselves, and concurrently the nation, to foreigners—Europeans and Indians. The idea of degradation of Burmese women was further reinforced by several abolitionist organizations working in Rangoon against trafficking in women and for a complete prohibition on prostitution.[64] With the British occupation of Burma, several Burmese women ended up as concubines to the Europeans who later discarded them and returned home without making any provisions. Prostitution flourished and several women, both Burmese and Indians, ended up in that situation both as professionals and through trafficking, because the Burmese population had been swamped by a vast influx of males from India and other neighboring countries.[65]

Magazines and newspapers in the 1920s and early 1930s popularized the qualities of an 'ideal Burmese women' to morally educate them. 'Digression' of the modern Burmese women was widely criticized, and they were labeled as ambitious, avaricious and of loose morals at one end, and naive and ignorant at the other. Ironically, at the same time the image of modern Burmese women as Western-educated and liberal was also popularized by nationalists and newspapers to contrast against the "backward and oppressive" Muslim culture and religion, and to avert intermarriage.[66]

---

[63] As cited in Mazumder (2013, p. 205).

[64] As cited in Mazumder (2013, pp. 192-193).

[65] Traffic in Girls for immoral purposes, 1884; Illegal traffic in young girls, 1889.

[66] The article criticized female Muslim customs like the purdah, their lack of ability to read religious texts, newspapers or anything written in English or to enter a mosque (as cited in Mazumder, 2013, pp. 205-206).

Several inciting articles, speeches and propaganda were used to generate animosity against the Indian migrants. Indian migrants in Burma were accused in the press of "seducing Buddhist women to become their wives and cause dissension". This has parallels in India where Hindus targeted Muslims with a similar communal discourse which generated polarized narratives and debates on the issues of gender, religion, race, morality, "selective purdah", the communal division of everyday life and space, and the politics of numbers.[67] In Burma, Mujahed-i-Burma claimed such narratives "as false propaganda regarding Buddhist-Muslim marriages and deliberately inciting feelings against Muslims to drive them away from Burma".[68] Muslim-Burmese marriages emerged as an important concern and were held as the main reason for the series of riots that broke out in Rangoon in July 1938, as discussed ahead.

The larger aim behind the construction of anti-Indian sentiments over the issue of intermarriages and the Indianization of Burma was not merely to curb down economic competition and restrict unregulated Indian mobility to Burma in the backdrop of conditions created by the Great Depression but, more importantly, to raise and sustain with more vigor the anti-colonial movement and the political demands of 'separation' from British India and 'self-government' for Burma. In January 1922 itself U Po Bye, Member of Burma in the Indian Council of States moved a resolution "for the appointment of a committee to examine the question of separation of Burma from the rest of Indian Empire". However, the resolution was withdrawn by the government in 1924, calling it premature. The government stated, "that a demand for separation must follow and not precede the introduction of a reformed constitution in Burma".[69]

It was in this context that Reginald Craddock, Governor of Burma and Chairman of the Indian Constitutional Reform Committee, called for the introduction of reforms that led to the birth of 'diarchy' in Burma (1923-36). This happened even

[67] Gupta, 2001.
[68] As cited in Mazumder (2013, p. 208).
[69] Memorandum on Separation of Burma, 1930.

though the Montague-Chelmsford reforms and the Joint Select Committee on the GOI bill had not included Burma within the scheme of constitutional reforms, stating "Burma is not India...and its problems are different altogether". The Joint Select Committee had conveyed "the people of Burma are entirely different from the people of India, they come from a different stock and have a different history, a different religion, different language, different social system, different manners and customs and different ways of life, and that Burma was included as a dominion of India for administrative reasons".[70] Similarly, the Montagu–Chelmsford Reforms highlighted that it was for military reasons that Burma must always remain a part of India. The introduction of diarchy in Burma was merely a colonial plot to delay the Burmese demands for separation from British India. But this position could not be sustained for long in the background of deteriorating socioeconomic conditions and rising political consciousness and demands which repeatedly reverberated in form of open conflicts between the Burmans and Indians.

There were a series of violent insurrections against various classes of Indians from the 1920s, which acquired more brutality and force by the 1930s given the prevailing social, economic and political conditions. In the1920s, there was a rise in revolutionary groups in the delta against the Chettiars and other classes of Indians over the issue of loans, debt and land. They often resorted to crimes like robbery, cattle maiming, arson, and even murder. In 1924, there was an outbreak against Chettiars led by the *bu athins*, an inner secret group determined to achieve home rule for Burma. In the Tharawaddy District, the *bu athins* tried to force Chettiar agents to reduce the debts of cultivators using threats and force. They also used violent assault against the Burmese to force them to join the movement against the financial depredations of the Chettiars, which became the "butt of Burmese cartoonists", "Public Enemy No. 1", and were described as "shylocks", "bloodsuckers", "deceivers", and "fiery dragons".[71]

---

[70] Report of the Joint Select Committee, 1919.
[71] Grantham, 1930; Harvey, 1946, p. 55.

A major conflict occurred in May 1930 in Rangoon among the Indian and Burman dockyard laborers. It began with the issue of a strike over wages, dismissal of Indian workers and their replacement with the Burmans. However, reconciliation and the reappointment of Indian workers infuriated the Burman workers leading to the riots which soon spread to neighboring regions and to a massacre of migrant Indians.[72] The figures vary but at least 100 people were reported dead and approximately 1,000 wounded. No compensations were given to any Indians as there was "no evidence of who committed the atrocities".[73] There was further anti-Indian rioting in Rangoon in 1931 against Chittagonian agriculturalists and the Chettiars, who came to be stigmatized as usurpers of land. In March 1931, there were riots in Pegu and Toungoo districts and in the delta which then spread south into various parts of Hanthawaddy and other districts.

The report on the rebellion attributed its outbreak to the increasing number of Indian cultivators in the Burma delta, and the increased competition due to their lower standards of living. The Saya San rebellion in December 1930 led by Saya San, an ex-monk, folk doctor and nationalist could not be brought under control until 1932. The rebellion constituted a series of insurrections against the landlords and the colonial government. Oaths were taken to "behead the heretic *Kala*", and excerpts from rebel documents read "after small towns had been attacked, big towns should be attacked, and finally, Burma should be wrested from *kalas*" and "when we get back our country, debts due to Chettyars will also not have to be paid".[74] The insurrection at the end claimed nearly 1,700 lives and millions of rupees in property damage.[75] Indian migrant laborers and upper classes in the cities

[72] Rao, 1930.

[73] Collins mentioned that "the number of dead were unknown" and "no Burman was sent up for trials except a couple ... hundreds of murders passed unpunished, because there was no evidence of who committed them. The massacre was called a riot" (1938, p. 159).

[74] The Report on the Origin and causes of Burma Rebellion, as cited in Siegelman, 1962, p. 280.

[75] Adas, 1974a, p. 200.

and rural areas all became victims of communal violence perpetrated by the Burmese. Meanwhile, in a motion regarding the separation of Burma from British India in December 1932, U Pe Maung stated in the Council, "Indians have swallowed up Burma". In April 1933, U Ba Than, explaining the inundation of Indians in Burma in another motion regarding the separation stated, "if this state of things goes on for a long time, there will be no Burmese women left, and in fact, in ten years we would have to hand them over our women and our money".

Thus, by the 1930s, the separatist sentiments and diarchy generated a range of serious problems: racial-religious antagonism, hatred for intermarriages and the low standard of (Burman) living, economic competition, sociocultural distinction, and fear of Indianization. These issues not only widened the gulf between Indians and Burmans but also hampered Burma's relationship with Britain and the Commonwealth. Given the rising pressure, the question among colonial officials was no longer whether Burma should be separated from India or not, but how to execute the process given the difficulties, and solutions related to various issues: immigration, finances, debts, trade, the military, currency exchange, and constitutional problems.[76] These issues were debated and negotiated subsequently leading to the separation of Burma from British India in 1937. Immigration was set to be governed by the Government of Burma Immigration Order, 1937. The crux of this Order was that there shall be "no restriction on the entry of Indians in Burma for 3 years (until March 1940) or until 12 months have elapsed from giving by the Governor of Burma to the Governor-General of India a notice to terminate the operation of this Order, whichever last occurs".[77]

[76] Memorandum on Separation of Burma, 1930.
[77] Burma – Statistics, 1936; Immigration Agreement with Burma, 1935.

Critiquing the System & Restricting Migration: Repercussions of the Depression on the System of Indian Mobility to Burma

There was a shift in official narratives occurring from the mid-nineteenth century to the early twentieth century concerning the characteristics of intermediation and the system of Indian migration to Burma. This migration stream was consistently described as "free migration", "other migration", and "unregulated migration"[78] as it was characterized by a "paternalistic" setup where recruitment took place through a network of kin-intermediaries, family and friends and was devoid of any regulation (unlike the indenture system). However, by the twentieth century, it came to be characterized as one of the most exploitative systems of migration and the entire responsibility for it was laid on the maistry mediators. Various contemporaneous official studies and conferences studying the maistry system of Indian emigration to Burma had criticized its functioning and called for its regulation. E.J.L Andrew, based on his personal experience as Assistant Protector of Immigrants and Emigrants, Rangoon, and as Labor Officer, criticized the maistry recruitment system and their supervisory activities. He asserted that if ever a case for legislative actions existed, the case of contract labor in Burma is one such case (1933).

By the 1930s, the Depression and the conditions generated thereof marked increasing hostility against the Indians. There was a pattern of declining Indian migration to Burma and increasing return which automatically regulated the role of maistries at the level of recruitment (Table 2). There was also a radical shift in the official narratives from demanding regulation and reform of the maistry system to demanding its abolition. Pillai and Sundaram in their 1933 Report asserted that the vicious maistry system based on the pivot of contracts should be abolished.[79] The *Rangoon Daily News* asserted the maistry system

---

[78] Annual Report of Emigration Department, 1890-1919.

[79] Pillai & Sundaram, 1934.

was rotten, to be mended, if not ended, while the *Rangoon Gazette* called the maistry system a scandal and disgrace. Further, a seven-member deputation including A. Narayan Rao, Secretary to the Central Labor Board, Rangoon, and other Indian officials in the legislature discussing Indian emigration to Burma called for complete elimination of the maistries from the engagement, dismissal and payment of labor to maintain a free entry for Indians and improvement of the conditions for migrant laborers already there.[80] It can be asserted that the maistries took advantage of their power and position to earn more profits at the expense of laborers' wellbeing, but nevertheless, maistries were customized, promoted and expected to perform the way they did through the immense power vested in them by the state and capital. They performed under immense pressure with contractual obligation to employers and fear of legal liability in case of an aberration. However, official narratives in the twentieth century stigmatized the intermediaries as the primary source of all migration evils and exploitation of laborers, while shielding the state and employers of any role in the persisting conditions of the migrant laborers.[81] The stigmatization of the intermediaries and calls for the abolition of the maistry system also helped neutralize the Indian nationalists' critique of British colonialism as the reason for the abysmal condition of Indian laborers in Burma and their demands for reforms and restrictions.

Table 2: Indian Migration to and from Burma, 1929-38 (in thousands)

Year	Indian Migrants to Burma	Returnees from Burma	Surplus/ Deficit
1929	405.3	371.8	33.5
1930	368.5	399.2	-30.7

[80] Immigration Agreement with Burma, 1935.

[81] For more details on the demonizing of brokers/intermediaries as the source of migration evils and drawing attention away from employers, see McKeown (2012).

1931	319.6	367.1	-47.5
1932	334.2	288.4	45.8
1933	263.8	252.2	11.6
1934	279.1	226.6	52.5
1935	296.6	234.2	62.4
1936	269.2	221.6	47.6
1937	271.2	232.2	38.9
1938	240.5	253.4	-12.9

A step further in this direction were the proposals for the complete abolishment of Indian unskilled migration to Burma. The Royal Commission on Labor in 1931 recommended abolition of the system along with the prohibition of emigration of unskilled labor from India to Burma altogether because the security for employment and standards of housing and labor conditions were not adequate to justify continued migration. Based on the Royal Commission's Report, the Reforms Office called for power to restrict assisted emigration in general and to allow "free emigration".[82] In contrast to Ceylon or Malaya which recognized that it was dependent on a continuous supply of Indian labor, there was no general recognition of this sentiment in Burma. The Burmese opinion generally favored the complete cessation of Indian migration.[83]

Several discriminatory resolutions and bills were proposed to reduce Indian influence and bring forth a complete ban on their migration.[84] For example, a resolution was proposed by U Ba Hlaing (Rangoon Non-Indian Labor) to "Burmanize up to 90 percent of the labor employed in all factories, industrial estab-

---

[82] Views of the Education, 1933.

[83] Immigration Agreement with Burma, 1935; Report of the Royal Commission, 1931, p. 440.

[84] A series of measures were introduced against Indian money-lending and land-owning groups, especially Chettiars, such as the Land Alienation Act, the Land Purchase Bill, and the Tenancy Act. Further there were acts/bills like the Rangoon Municipal Bill and the Buddhist Women's Special Marriage and Succession Act which raised the anxiety of Indians (FNo 43/39-Os, 1940).

lishments, public utility services, docks, wharves and jetties, inland waterways, local bodies, etc., in Burma".[85] U Lun Maung, sub-divisional officer, Kyaiklat pointed out that the "proportion 90 percent was too much...only at most two thirds of employees should be Burman".[86]

The extremity of the anti-Indian agony was again seen in the form of major open confrontations. For example, the July 1938 riots spread northwards from Rangoon to Mandalay.[87] A meeting of Buddhist monks and laymen was held at Shwedagon Pagoda in protest of the anti-Buddhist book written by Burmese Muslim Maung Shwe Hpi that had been published seven years before and then republished. The gathering turned violent against Indians, leading to huge loss of lives and property.[88] Though the immediate cause of the riots was Maung Shwe Hpi's book, which contained passages disparaging the Buddha, several other socio-racial, economic and political passions were already at work and were merely unleashed by the book viz. unchecked Indian immigration, a rise in crime rates, collapse of respect for local institutions, the Depression and its attendant unstable agricultural economy, rampant tenancy and rack-renting, the provocative coverage of riots by the press, to name just a few.[89] All played a significant role in increasing tensions.

Another riot broke out in Rangoon in September of that same year and further accelerated the loss of Indian lives and property. In January 1939, there were again riots in Monywa in which an Indian owned cotton mill was burned, scores of Indians were assaulted, and shops were looted. In September 1939, there were assaults on Indians in Mandalay by Burmese miners and sappers. The Interim and Final Reports of the Riots Enquiry Committee, 1939 mentioned widespread uneasiness about con-

---

[85] Burmanisation of Labor employed by Local Bodies, 1939.

[86] General Department Letter No. 2141/2M, 1939.

[87] Interim Report of the Riot, 1939; Final Report of the Riot, 1939.

[88] About 220 died and 906 were injured (Final Report of the Riot, 1939).

[89] Burma Anti-Indian Riots, 1938; Burma: Control of Immigration, 1938, pp. 1-72.

tinued Indian penetration in Burma as it led to the unemployment and under-employment of Burmans. There were warnings about the prevailing danger of renewed attacks on Indian lives and property on a wider scale. Hutchings, the Agent of the GOI in Burma stated, "jealousy of Indian success in trade and commerce, the universal dislike of the borrower for the money-lender, the racial incompatibility...in the times of trade depression combined with national and political stimulations broke out into violent actions".[90]

All these factors ultimately shifted the focus of the government from regulating the system of migration towards restraining migration itself. The near expiry of the time clause of the Immigration Order of 1937 led the Government of Burma to set up a Commission of Inquiry under James Baxter, the Financial Advisor to the Government of Burma. This Commission aimed to devise a sound policy on Indian immigration, to decide its future course and curb the prevailing sentiments.[91]

The Agent of GOI in Burma, the Burma India Chamber of Commerce as well as Professor Bernardelli (Statistician acting as Secretary to the Baxter Committee), through their detailed reports, informed the governments of both countries to be aware of several factors before taking any major steps such as restricting the emigration of laborers, partially or wholly. These factors include the availability of inaccurate statistics made it impossible to understand the complexity of Indian migration flows, the fact that labor migration flow was self-regulating to demands and trade patterns, and that in the past decade Indian immigrant arrivals had declined. Thus, any restriction, they argued, would be detrimental to the economic interests of Burma and could spoil the mutual harmony between the two nations.[92]

On the other hand, the Burmese nationalists at the time were less concerned with tackling the atrocities faced by Indian laborers, functioning of the *maistries,* or regulating Indian mi-

---

[90] FNo 43/39-Os, 1940; Confidential Note by Dr. H Bernardelli, 1940, pp. 208, 213-14.

[91] FNo 43/39-Os, 1940, pp. 72-144.

[92] Burma: Control of Immigration, 1938, pp. 144-289.

gration. They persistently advocated for a total break on the immigration of Indians. As a reaction to the prevailing sentiments, Indian nationalists like Tyabji, who was the Chairman of the Central Relief Committee, wrote "to the employer an excess of labor is an advantage because it creates or helps in creating or maintaining the disorganized condition of labor, impermanency of work, maistry system, low wages, bad conditions of life and work; secondly, the landlords in whose premises the labor stays, charges high rent from the labor; thirdly, the shipping companies who enjoy a lucrative trade in carrying". Therefore, a restriction of unregulated immigration of labor by a reduction of 25,000 immigrants and emigrants each year would be imposed.[93] In a more radical tone, Hutchings, Agent of GOI in Burma, stated:

> The average Burman, I am convinced, feels in his heart that Indians in their present numbers are a nuisance and ought to be got rid of, that they are sort of persons...who ought to be kicked out...(and therefore) the vital thing in the true interest of Indians in Burma at present is to get them, first of all, *respected* and secondly *wanted* rather than be exposed to hatred and contempt from a *minor nation* for the sake of pittance, and so the restriction on immigration might be used, here as elsewhere, not only to make the true economic position clear but to maintain that prestige.[94] (*Emphasis added.*)

Baxter's Committee in its report concluded that based on available statistics there was no evidence of displacement of Burmans by Indians, that Indian labor was largely supplementary rather than alternative, and that there was no evidence of serious excess of Indian labor over the current requirement. However, looking at the anti-Indian immigration sentiments prevailing in Burma, the committee recommended the introduction of passports, visas in the form of employment permits, worker registrations, a regular compilation of immigration statistics, and

[93] Ibid., pp. 72-144.
[94] Burma Demi-Official correspondence, 1939.

classifications of Indians in Burma that helped regulate their immigration with a mutual immigration agreement between both the countries. Ultimately, a notice was given, as per the regulation, by the Government of Burma to the GOI for the termination of the Immigration Order of 1937 with effect from 1 April 1941. The Indo-Burma Immigration Order executed between the two governments, which was to come in effect from October 1941, called for strictly regulating the migration of Indians, especially unskilled laborers, through permits, qualifying tests, visas, and passports.

It is important to note that the root of Burman discontentment was not as much against the Indian laborers who had populated the Burman cities and were competing for 'low works' as against the prosperous Indian classes, mainly the Chettiars to whom the agricultural Burmese lost their land, towards the prosperous traders overshadowing Burmans, and those Indians who occupied positions of authority in the administration, police or military. Hutchings, Agent of GOI in Burma stated:

> It was said to me more than once that Burman feeling is not against the immigrant laborer so much as the settled trader and shop-keeper...outcry against capitalists and landlords at the moment is really against the settled population in the town and Bazaars, more than against migratory laborer.[95]

And Bernardelli wrote:

> It is not the Indian who came here in fair number to do all sorts of useful work in a humble occupation that forms the root of Indian trouble Burma, it is rather some of those who have gained, or who are gaining a foothold in this country and are so conspicuously prosperous, relatively more prosperous than the indigenous inhabitants.[96]

[95] Final Report of the Riot Inquiry Committee, 1939.
[96] Bernardelli went so far as to compare the situation of Indians in Burma (the trading and propertied classes) to the catastrophe of the Jews in Central and Western Europe (Confidential Note by Dr. H Bernardelli, 1940, pp. 213-16).

However, the immediate hostility, as well as the restrictions, fell upon the most *visible* and *vulnerable* migrant laboring class in Burma, the people who labored to develop Burma and bring it global recognition, as they were easy targets to satisfy Burmese discontentment. Rao, member of the Legislative Council, Burma, asserted:

> Burma could not have built her splendid railway systems, cleared her inaccessible forest domains and transformed them into smiling fields, operated her factories amidst fumes and high temperature for a miserable poor wage but for these patient, long-suffering, obedient, faithful and grateful but much maligned sons of India.[97]

The Immigration Order of 1941 and its various provisions—viz. the high amount charged for different permits, especially Permit A for skilled laborer of Rs. 500, quotas of unskilled labor based on demand to be determined by Immigration Board, the amount to be paid for dependents, qualifying tests, marriage issues, the cancellation of privileged status if one stays out of Burma for more than a year—all generated a wave of protests in India as they violated the promise of protection of Indian interests.[98] Gandhi's speech blamed the British for creating an unwanted rift between the two countries and he called the agreement as an "An unhappy agreement" and "breaking every canon of international propriety", "an insult to the whole nation", "panicky and penal", and "a brutal reminder that both India and Burma are under British heel".[99] He was also probably the first one to refer to the separation of India and Burma in 1937 as "partition". Retrospectively, the separation of India and Burma might be termed as the first partition.

---

[97] Rao, 1933, p. 16.
[98] The Burman press was overall extremely favorable to the agreement. Europeans in Burma were reserved but thought that the fees were extravagant (Burma: Control of Immigration, 1938, pp. 536-649).
[99] Mahatma Gandhi's Statement, 1941.

However, before the Order of 1941 could come into force, the Japanese annexed Burma in 1942 amidst the Second World War. The war and occupation are said to have brought about the exodus of approximately 400,000-450,000 Indians from Burma mainly through a difficult land route. This was more than 50 percent of the total Indian migrants in Burma during that time and 10-15 percent of them perished while trekking back to India. Those who remained lost all their wealth and belongings in looting and war damage, while many ended up in forced labor gangs run by the Japanese military.[100] In 1942, the Indian situation was marked by political and economic turmoil manifested through the Quit India Movement, and the Bengal famine of 1943, which made the conditions for returned laborers unsustainable. Thus, the Burmese agitation against 'surplus' Indians and their unregulated entry, competition for employment, their grievances against Indians' prosperity, and official criticism of the maistry system were yet to achieve anything concrete, until world events of the 1940s came to auto-regulate the numbers of Indians in Burma, their mobility, as well as the maistry system of labor recruitment and migration.[101]

Conclusion

This article highlighted the changes in the social and economic composition of the agricultural and urban landscape of Burma in the 1930s. The foundations of this reshuffling were laid down by the Chettiar money lenders and financiers when they turned into absentee landlords. Their rise as landlords was facilitated by Burmese agriculturalists defaulting on loans taken on the security of land and there were few buyers of the defaulted land, unlike before, owing to the Depression. The Chettiar preference for Indians as tenants and laborers led to an increase in their

---

[100] Dorman-Smith, 1943.

[101] The maistry as a supervisor of labor gangs did not cease to exist. They continued to be mentioned in various labor disputes and struggles (Labor Movement and Strikes, 1947).

numbers in agriculture, especially in the rice-producing districts of lower Burma. This preference was not merely guided by racial-religious-regional affinities, but also by the desire for maximizing profits. Indian labor, given their itinerancy and desire to earn and return, were more likely to accept higher rent and worse existing conditions, than the Burmese, and were, therefore, preferred tenants. Consequently, rural to urban migration led to an increasing number of Burmans in urban areas. They now competed with Indians for various 'menial and lowly' unskilled jobs in urban areas like Rangoon for which they did not compete for before. Thus, the 1930s Depression blurred the previous racial segregation of labor.

As a result of these shifts and changes in the 1930s, which was more of a pre-Depression continuity at an accelerated scale, there was an increase in hostility against the Indian migrants disrupting the relatively peaceful plural society in Burma. Polarized narratives about gender, race, religion, capital, and mobility of Indians spread through the press and propaganda which guided Burmese nationalists to construct a popular consciousness that was strongly anti-Indian and anti-migrant in its attitude and hostile in its nature. The Great Depression and the spread of anti-Indian and anti-migrant narratives through the press and nationalist propaganda helped the Burmese nationalists widen and strengthen the mass base for anti-colonial struggle and pursue the larger political goals for separation of Burma from British India, self-government, and thereafter independence.

The twentieth century also witnessed shifts in the official narratives on the maistry system of migration: from seeking for its reform and regulation towards demanding its annulment and the complete restriction of Indian unskilled labor migration. The increasing pressure created by Burmese nationalists marked several incidents of violence and discrimination that paved the way for an order restricting the "free flow" of Indians to Burma. However, the order could not be implemented because of the global events of the 1940s, in particular World War II and the Japanese occupation of Burma.

The global and local developments of the 1930s, such as the Great Depression, transformations in the global circuit of capital accumulation and production, and the rise of xenophobic nationalism in Burma, had a crucial impact on Indian migrants and their pattern and system of migration, and Indian migrants and capital were significant to the development of plantation agriculture as well as commercial and industrial enterprises in Burma. Against the backdrop of the socioeconomic transformations unleashed by the Great Depression, this article underlines the role played by Burmese nationalism, the press and propaganda in restructuring the social and economic lives of Indian migrants, both laboring and non-laboring. Indian migrants and non-European capital, mainly that of the Chettiars, played a key role in facilitating the emergence of Burma as one of the largest rice-producing regions of the world, and making rice an important crop for global circulation and consumerism. Chettiars stimulated large-scale Indian labor migration with great success through their financing of the maistry's recruitment activities and facilitated increased engagement of Indian laborers in the agricultural landscape of Burma during the interwar period. Complicating Eurocentric notions, this article draws attention towards the much-overlooked presence and contribution of non-European actors and capital in regulating colonial migrations, the lives of migrants, as well as materiality in the age of empires.

References

Adas, M. (1974a). *The Burma delta: Economic development and social change on an Asian rice frontier, 1852-1941*. University of Wisconsin Press. https://uwpress.wisc.edu/books/4957.htm

Adas, M. (1974b). Immigrant Asians and the Economic Impact of European Imperialism: The Role of the South Indian Chettiars in British Burma. *The Journal of Asian Studies, 33*(3), 385–401. https://doi.org/10.2307/2052938

Amrith, S. S. (2013). *Crossing the Bay of Bengal: The furies of nature and the fortunes of migrants*. Harvard University Press. https://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674287242

Andrew, E. J. L. (1933). *Indian Labour in Rangoon*. Oxford University Press. https://archive.org/details/dli.csl.7499

Annual Report of Emigration Department, Madras, 1890-1919, Revenue and Agriculture Department and Commerce and Industry Department, Emigration Branch. National Archives of India.

Baxter, J. (1940). *Report on Indian Immigration*. Government of Burma. http://www.netipr.org/policy/downloads/19390715_baxter-report.pdf

Baxter, J. (1941). *Report on Immigration of Indians into Burma*. Government of Burma.

Bennison, J. J. (1928). *Report of an enquiry into the standard and cost of living of the working classes in Rangoon*. Government Printing and Stationery.

Brown, I. (2005). *A colonial economy in crisis: Burma's rice cultivators and the world depression of the 1930s*. Routledge. https://doi.org/10.1017/S0022463409000204

Buddhist Women Special Marriage and Succession Bill. (1937-1939). *Burma Legislative Proceedings of the First House of Representatives*. Volume V, Fifth Session.

Burma: Control of Immigration of Unskilled Laborers. (1938). Education, Health and Lands Department. L&O Branch. National Archives of India.

Burma – Statistics re quantum of Indian Immigration, wages etc. (1936). National Archives of India.

Burma Anti-Indian Riots, Question and Answers in the Legislative Assembly. (1938). National Archives of India.

Burma Demi-Official correspondence with the Agent of GOI in Burma. (1939). National Archives of India.

Burma Gazette. (1935-6, November 9). National Archives of India.

Burmanisation of Labor employed by Local Bodies. (1939, June 19). Administrative Branch Letter No. 14UX39. Myanmar National Archives.

Census of Burma: Provisional tables. (1941). IOR/V/15/226, No. 390. India Office Records, British Library.

Chakravarti, N. R. (1971). *The Indian minority in Burma: The rise and decline of an immigrant community*. Oxford University Press. https://books.google.com/books/about/The_Indian_Minority_in_Burma.html?id=lAUSvwEACAAJ&redir_esc=y

Cheng, S-H. (2012). *The rice industry of Burma, 1852-1940*. ISEAS. https://bookshop.iseas.edu.sg/publication/929

Collis, M. (1938). *Trials in Burma*. Faber & Faber. https://archive.org/details/isbn_9789748940403/page/n5/mode/2up

Confidential Note by Dr. H Bernardelli on Indian Emigration in Burma. (1940, January). National Archives of India.

Couper, T. (1924). *An Introduction into the conditions of the agricultural tenants and laborers*. Government Printing and Stationery.

Davis, K. (1951). *The Population of India and Pakistan*. Princeton University Press. https://www.worldcat.org/title/population-of-india-and-pakistan/oclc/185315073?referer=di&ht=edition

Dora Batty. (1926-39). *Empire Marketing Board Poster*. CO 956/427. National Archives of the United Kingdom.

Dorman-Smith, R. (1943). *Report on the Burma Campaign 1941-42*. Government of India Press. https://discovery.nationalarchives.gov.uk/details/r/2759562b-688d-470c-ac7b-a18b3528bda5

Emigration to Burma. (1882). Revenue and Agriculture Department, Emigration Branch. National Archives of India.

Employment. (1942). *International Labour Review*, *45*(2), 188-201. https://heinonline.org/HOL/P?h=hein.journals/intlr45&i=197

Extract from the Proceeding of the Burma Legislative Council relating to Rangoon Labor Housing Bill. (1931, March). Accession Number 16665. Myanmar National Archives.

Ferrars, M., & Ferrars, B. (1901). *Burma* (2nd ed.). E.P. Dutton. https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.279758

Final Report of the Riot Inquiry Committee. (1939). Government Printing and Stationery.

FNo 43/39-Os. (1940). Annual Report of the Agent of GOI in Burma for year ending Dec 1939. Government of India Press. National Archives of India.

FO 643/36/14. (1943, September 9). Internal Affairs Report, Reconstruction Department, Government of Burma. National Archives of the United Kingdom.

Furnivall, J. S. (1931). *An Introduction to the Political Economy of Burma*. Burma Book Club. https://www.burmalibrary.org/docs14/Furnivall-Introduction-to-the-Political-Economy-of-Burma.pdf

Furnivall, J. S. (1944). *Netherlands India: A Study of the Plural Economy*. Cambridge University Press. https://books.google.com/books/about/Netherlands_India.html?id=qiARYzj_QL8C&redir_esc=y

Furnivall, J. S. (1948). *Colonial Policy and Practices: A Comparative Study of Burma and Netherlands India.* Cambridge University Press. https://www.worldcat.org/title/colonial-policy-and-practice-a-comparative-study-of-burma-and-netherlands-india/oclc/4948830

General Department Letter No. 134/2M from Township Officer, Pantanaw to Deputy Commissioner Maubin. (1933, January 15-16). Myanmar National Archives.

General Department Letter No. 2141/2M. (1939, June 28). Burmanisation of Labor employed by Local Bodies. Accession Number 3671, Myanmar National Archives.

General Department Letter No. 2297/3A-2 from the Deputy Commissioner, Pyapon to the Director of Labor Statistics and Labor Commissioner. (1933, March 2). Myanmar National Archives.

General Department Letter No. 2762/3A, from Deputy Commissioner, Maungmya to the Director of Labor Statistics and Labor Commissioner. (1933, February). Myanmar National Archives.

Grantham, S.G. (1930). *Report of the Burma Provincial Banking Enquiry Committee, 1929-30*. Government Printing and Stationery. https://archive.org/download/in.ernet.dli.2015.48704/2015.48704.Burma-Provincial-Banking-Enquiry-Committee.pdf

Gupta, C. (2001). *Sexuality, Obscenity, Community: Women, Muslims, and the Hindu Public in Colonial India*. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230108196

Harvey, G. E. (1946). *British Rule in Burma 1824-1942*. Faber & Faber. https://www.worldcat.org/title/british-rule-in-burma-1824-1942/oclc/2294585

Hinners, D. G. (1951). *British Policy and the Development of Self-Government in Burma, 1935-1948* [Unpublished doctoral dissertation]. University of Chicago. https://www.proquest.com/docview/302023090/citation/AA1275A7B333476EPQ/1

Illegal traffic in young girls between Madras and Burma. (1889, October). Revenue and Agriculture Department, Emigration Branch. National Archives of India.

Immigration Agreement with Burma- Burma Immigration Order. (1935). Education, Health and Lands Department, L&O Branch. National Archives of India.

Interim Report of the Riot Inquiry Committee. (1939). National Archives of India.

Jacoby, E. H. (1949). *Agrarian Unrest in Southeast Asia*. Columbia University Press. https://www.worldcat.org/title/agrarian-unrest-in-southeast-asia/oclc/1140448

Jaiswal, R. K. (2018). Ephemeral Mobility: Critical Appraisal of the facets of Indian Migration and Maistry Mediation in Burma (c.1880-1940). *Almanack, 19*. https://doi.org/10.1590/2236-463320181903

Labor Movement and Strikes. (1947). National Archives of United Kingdom.

Mahajani, U. (1960). *The Role of Indian Minorities in Burma and Malaya*. Vora & Co. https://www.worldcat.org/title/role-of-indian-minorities-in-burma-and-malaya/oclc/21684205

Mahatma Gandhi's Statement on Indo-Burma Immigration Agreement, Wardha. (1941, August 24). Indian Overseas Central Association, New Delhi.

Mazumder, R. (2013). *Constructing the Indian Immigrant to Colonial Burma, 1885-1948* [Unpublished doctoral dissertation]. https://escholarship.org/uc/item/24c1m8gj

McKeown, A. (2004). 'Global Migration' (1846–1940). *Journal of World History*, *15*(2), 155-189. https://www.jstor.org/stable/20068611

McKeown, A. (2012). How the Box Became Black: Brokers and the Creation of the Free Migrant. *Pacific Affairs*, *85*(1), 21–45. https://www.jstor.org/stable/23266909

Memorandum of Information concerning immigrant coolies in Rangoon furnished by Mr. C. H. Jones of the preventive service, after enquiry from the maistries and coolies employed in Rangoon. (1882). Revenue and Agriculture Department, Emigration Branch. National Archives of India.

Memorandum on Separation of Burma from British India. (1930, December). *Views of Education, Health and Lands Department on the question of proposed separation of Burma from British India communicated to the Reform office*. Education, Health and Lands Department, Overseas Branch. National Archives of India.

Mishra, A. (2018). Global Histories of Migration(s). In S. Beckert & D. Sachsenmaier (Eds.), *Global History, Globally: Research and Practice Around the World*. Bloomsbury Publishing. https://www.bloomsbury.com/uk/global-history-globally-9781350036352/

Mohapatra, P. (2007). Eurocentrism, Forced Labour, and Global Migration: A Critical Assessment. *International Review of Social History*, *52*(1), 110–115. https://doi.org/10.1017/S0020859006002823

Northrup, D. (1995). *Indentured Labor in the Age of Imperialism (1834-1922)*. Cambridge University Press. https://www.worldcat.org/title/indentured-labor-in-the-age-of-imperialism-1834-1922/oclc/31290367

Pillai, E. P. & Sundaram, L. (1934). *Memorandum on Indian Labor in Burma (Confidential).* Vizagapatam. Education, Health and Lands Department. L&O Branch, Delhi Records. National Archives of India.

Rao, A. N. (1930). *Indian Labor in Burma.* Triplicane Imprint.

Rao, A. N. (1933). *Contract Labor in Burma.* British Library.

Report of the Joint Select Committee on the Government of India Bill. (1919). National Archives of India.

Report of the Royal Commission on Labor in India. (1931). H.M. Stationery Office.

Scott, J. C. (1976). *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia.* Yale University Press. https://yalebooks.yale.edu/book/9780300021905/moral-economy-peasant

Scott, J. G. (1924). *Burma: From the earliest times to the present day.* T.F. Unwin Ltd. https://archive.org/download/in.ernet.dli.2015.463075/2015.463075.From-The.pdf

Siegelman, P. (1962). *Colonial Development and the Chettiar: A Study in Political Economic Ecology of Modern Burma* [Unpublished doctoral dissertation]. University of Minnesota.

The Place of Indian Labor in Burma. (1933). Accession Number 16714. Myanmar National Archives.

Tinker, H. (1974). *New System of Slavery: The Export of Indian Laborer Overseas (1830-1920).* Oxford University Press. https://www.worldcat.org/title/new-system-of-slavery-the-export-of-indian-labour-overseas-1830-1920/oclc/469378793?referer=di&ht=edition

Tinker, H. (1977). *The Banyan Tree: Overseas Emigrants from India, Pakistan and Bangladesh.* Oxford University Press. https://www.worldcat.org/title/banyan-tree-overseas-emigrants-from-india-pakistan-and-bangladesh/oclc/491241475&referer=brief_results

Traffic in Girls for immoral purposes between Madras and Rangoon. (1884, October). FNo. 19. Pros. No. 14-15. Revenue and Agriculture Department, Emigration Branch. National Archives of India.

U Tun Wai. (1962). *Burma: Currency and Credit.* Orient Longmans.

Views of the Education, Health and Lands Department on the paragraphs of the Burma White paper relating to Immigration into Burma. (1933). Education, Health and Lands Department, L&O Branch. National Archives of India.

Wickizer, V.D. & Bennett, M.K. (1941). *The Rice Economy of Monsoon Asia*. Food Research Institute, Stanford University. https://www.worldcat.org/title/rice-economy-of-monsoon-asia/oclc/2580298

Yegar, M. (1972). *The Muslims of Burma: A Study of a Minority Group*. University of Heidelberg. http://www.netipr.org/policy/downloads/19720101-Muslims-Of-Burma-by-Moshe-Yegar.pdf

Acknowledgements

Earlier drafts of this article were presented at the Global and Trans-Regional Platform, Göttingen University, June 2017; University of Delhi, December 2017; Northeastern University, March 2018; Mittal South Asia Institute, Harvard University, April 2018; and Chiang Mai University, December 2018. I am thankful to the discussants and audiences present at these events for their questions and suggestions. I am thankful to Professor Ann Stoler, Professor James Scott and Professor Prabhu Mohapatra their feedback. I am thankful to the academic community at Centre for Modern Indian Studies, Göttingen University and WIGH, Harvard University where I was Fellow during 2017-18. Several rare texts obtained through the Widener Library at Harvard were immensely helpful in the revision of the drafts. I would also like to thank the Institute for New Economic Thinking and the Joint Center for History and Economics at Harvard and Cambridge universities for the "History Project" Research grant, and the Charles Wallace India Trust for the Research Fellowship which helped me pursue my archival work in the UK. I would also like to thank the staff at the Myanmar National Archives and National Archives of India, National Archives of the UK and the British Library.

Hawkers and Hijabi Cyberspace: Muslim Women's Labor Subjectivities in Yangon

Shae Frydenlund and Shunn Lei

Abstract

Muslim women's experiences of exclusion are often at the forefront of academic literature on ethnicity and race in Myanmar. Yet Muslim women's varying experiences of exclusion involve more than discursive Othering and state violence. Drawing on postcolonial, Marxist-feminist, and border studies perspectives on the relationship between exclusion, inclusion, and labor subjectivity, this article takes Yangon Muslim women's diverse and embodied experiences of urban space and work as entry points to understand shifting relations between the state, capital, and labor in Myanmar. We argue that capital articulates with social difference to create conditions of violent *inclusion* in precarious labor markets and the emergence of new labor subjectivities. This ethnographic research also shows that, despite facing exclusions from public space and formal labor markets, hijabi women in Yangon create vibrant communities, new subjectivities, and new livelihoods on the internet, highlighting the ways that Muslim women make lives within and diagonal to spaces of domination.

စာတမ်းအကျဉ်း

မြန်မာနိုင်ငံမှမွတ်ဆလင် အမျိုးသမီးများတွေ့ ကြုံရလေ့ရှိသည့် ဖယ်ကြဉ်ဆက်ဆံခံရခြင်းများကို အများအားဖြင့်မျိုးနွယ်စု၊ လူမျိုး တို့နှင့် သက်ဆိုင်သော ပညာရပ်ဆိုင်ရာ သုတေသန စာပေများတွင် ပုံမှန်အားဖြင့်တွေ့ရလေ့ရှိသည်။ သို့သော် မွတ်ဆလင် အမျိုးသမီး များတွေ့ကြုံရသည့် အမျိုးမျိုးသော ဖယ်ကြဉ်ဆက်ဆံခံရမှုများမှာ အမှုအယာအားဖြင့် ဖယ်ထုတ်ဆက်ဆံ ခံရခြင်းနှင့် နိုင်ငံတော်မှ

အကြမ်းဖက်ခြင်းတို့မျှသာမကပါ။ ယခု ဆောင်းပါးတွင် ဖယ်ကြဉ် ဆက်ဆံခြင်း၊ အကျုံးဝင်ပါဝင်ခြင်းနှင့် အလုပ်သမားများ အသုံးချ ခံဖြစ်မှုတို့ အကြားရှိ ဆက်နွယ်မှုများကို ပို့စ်ကိုလိုနီအခြေပြု မက်စ်ဆစ် ဖီးမနစ် ဝါဒနှင့် နယ်မြေအခြေပြု လေ့လာရေးရှုထောင့် တို့မှနေ၍ ရန်ကုန်မြို့ရှိ မွတ်ဆလင်အမျိုး သမီးများ၏ စုံလင်ကွဲပြား သော မြင်သာထင်သာရှိသည့် မြို့ပြနေရာနှင့် အလုပ်အတွေ့အကြုံများ အား မြန်မာနိုင်ငံအတွင်းရှိ နိုင်ငံတော်၊ အရင်းနှင့် အလုပ်သမားများ အကြားရှိပြောင်းလဲနေသော စပ်ဆက်မှု များကို နားလည်နိုင်ရန် အတွက်လေ့လာမှုကိုစတင်ရာအဖြစ်တာ ထွက်အမှတ်အနေဖြင့်ချဉ်း ကပ် လေ့လာသွားမည်ဖြစ်သည်။ အရင်းနှင့် လူမှုကွဲပြားမှုတို့ ပေါင်းဆုံကာ အလွယ်တကူပြိုပျက်နိုင်သည့် အလုပ်သမားဈေးကွက် များအတွင်း အတင်းအကြပ် ပါဝင်စေသည့် အခြေအနေများ နှင့် အလုပ်သမားများ အသုံးချခံဖြစ်မှုတို့ကြောင့် အသစ်ထွက်ပေါ်လာ သည့်အခြေအနေများ ဖြစ်ပေါ်လာရသည်ဟု ကျွန်ုပ်တို့သုံးသပ် ပါသည်။ ရန်ကုန်မြို့အတွင်းရှိ ဟီဂျပ်(မွတ်ဆလင်အမျိုးသမီးများ ဘာသာရေး အရ ဝတ်ဆင်လေ့ရှိသောခေါင်းဆောင်းပုဝါ) ဝတ်ဆင်သော အမျိုးသမီးများမှာ အများပိုင်နေရာများနှင့် သမားရိုးကျ အလုပ်သမား ဈေးကွက်များအတွင်း ဖယ်ကြဉ်ဆက်ဆံခံရခြင်းများကို ကြုံတွေ့နေရ လင့်ကစား၊ အခြားမျက်နှာစာတဖက်ဖြစ်သော အင်တာနက်ပေါ်တွင် သက်ဝင်လှုပ်ရှားသည့် လူမှုအဝန်းအဝိုင်းများ၊ အသုံးဝင်မှုအသစ်များ၊ သက်မွေးဝမ်းကြောင်းမှုအသစ်များကို ဖန်တီး ခြင်းများဖြင့် ယင်းတို့ သည် လွှမ်းမိုးသည့်နေရာများအတွင်းနှင့် အပြိုင်ရှိရာများတွင် မိမိတို့ဘဝကိုရပ်တည် နေကြောင်းကိုလည်း ယင်းတို့၏ လူမှုအတွေ့ အကြုံများအပေါ် အဓိကထား၍ သုံးသပ် ထားသော ဤသုတေသန စာတမ်းမှ မီးမောင်းထိုးပြသနေပါသည်။

Introduction

The Lucky Eleven Facebook page has nearly 12,000 Burmese-speaking followers. Run from the Yangon home of 24-year old Thinn Thinn, Lucky Eleven is the shopfront for her cosmetics business, which features a wide variety of products from brands like Maybelline, Estee Lauder, Bath and Body Works, Labo Labo, and Shiseido. Thinn Thinn posts to her page upwards of 20 times per day, highlighting different brands and products, while also posting "promotions" for special pricing on different products multiple times a week. Her business has a devoted following of Burmese-speaking hijabi (Muslim headscarf-wearing) Muslim women—Thinn Thinn herself is a Rohingya woman born in Rakhine State and raised in Yangon. She also wears niqab, a black two-piece garment that covers the arms and ankles and features a horizontal opening for the eyes. Though her family is from northwestern Rakhine State, her parents and siblings migrated to work in Saudi Arabia. After struggling to obtain a government identity card that would allow her to attend University, Thinn Thinn decided to start her own business selling makeup to the new generation of cyber-connected and cyber-literate Myanmar women who are increasingly interested in global beauty and skincare trends.

Thinn Thinn's Lucky Eleven Facebook page also features hijab-wrapping instructional videos from other Yangon beauty and hijabi fashion "influencers," skincare tutorials, and thousands of joyful, emoji-laden comments about the page's content. Lucky Eleven is one of dozens of similar pages managed by hijabi and niqabi women in Myanmar, selling everything from bejeweled hijabs to snacks and beauty products. Notably, these Facebook pages also serve as a community forum for hijab enthusiasts. Photos praising the religious virtues of hijab-wearing, and the inner and outer beauty of the hijabi or niqabi herself, stand in stark contrast to the anti-Muslim cartoons and social media posts that circulate widely on Burmese Facebook. In fact, Burmese hijabi cyberspace is often the only space where many

young Burmese-speaking hijabis can see and interact with women who look like them, away from discrimination, harassment, or assault.

The decision to wear the hijab, or pa'wa in Burmese, is not taken lightly by Muslim women in Myanmar. Wearing the hijab in Myanmar, especially in Yangon, positions women who may have passed as Buddhist within a thorny web of raced and gendered discourses of belonging and non-belonging across multiple scales. Some women choose not to wear the hijab because they do not feel spiritually ready to make the commitment to wear it consistently. As San San, a 29-year old Myanmar hijabi woman put it:

> *I thought about the decision for a long time. Many years. Because it's a serious commitment. You can't just take off the hijab if you want to go dancing at the club, because you feel discriminated against, or because it's too hot. You have to wear it all the time, it's our religion. You have to be brave.*[1]

Other Muslim women choose not to wear the hijab not because they are not ready spiritually, but because they are scared of being targeted by Buddhist violence or excluded from the institutions where they hope to study or work. The materiality of the hijab, and the embodied experience of being Muslim and being a hijabi or not, are imbricated in broader struggles over belonging in the Myanmar nation and, as we try to show in this essay, Myanmar's broader political economy of labor.

Hence, apart from their existence as valuable social space for young Muslim women in Myanmar, hijabi social media shopfronts reflect two important structural features of Myanmar nation-building and political economy. First, Muslim hijabi women face both de jure and de facto exclusion from political, social, and economic spaces on the basis of their non-Burman racialized ethnicity, non-Buddhist religious status as Muslims, and

[1] San San, personal communication, 2018.

their choice to visibly display their Muslim-ness as hijabis. Second, this exclusion is accompanied by *inclusion* in a very specific labor regime: flexibilized, precarious sales and hawking work. Recalling colonial-era stereotypes that continue to represent Muslims as business-savvy immigrants from South Asia, Muslim women in Yangon often turn to online sales and hawking work in the absence of other opportunities to attend university, enter civil service, or the ability to make ends meet with only a husband's wages. However, in the midst of a proliferation and entrenchment of discriminatory discourses and structures that limit the lives of Muslim women in Myanmar, hijabi cyberspaces have emerged as hybrid spaces of identity affirmation and new economic life, in which the celebration of Muslim womanhood is intertwined with sales work and wages. Additionally, the work of gender activists in Yangon is cracking open spaces of exclusion for Muslim women, specifically educational and political spaces.

This paper examines the interrelated processes of Muslim women's exclusion and inclusion in Myanmar through a study of their navigation of everyday spaces of life and work in Yangon, based on research conducted before 2019. We begin with an overview of critical theorizations of social exclusion and inclusion in order to foreground our argument about the simultaneous exclusion and inclusion of Muslim women in Myanmar. We argue that racialized and gendered hierarchies in Myanmar articulate with capital to engender the simultaneous exclusion and discipline of Muslim women, and their inclusion in Myanmar's political economy as "informal," flexibilized and casualized labor subjects. From there, we outline the extant literature on the historical and geographical specificity of gender, race, and Islam in Myanmar, which is followed by a discussion of our research methods. The fourth section examines Muslim women's lived experiences of exclusion in the spaces of the Myanmar school, the street; and the government office. The fifth section is a discussion of Muslim women's varied experiences of hawking and online sales work. We conclude with a discussion of the production of new, positive subjectivities and spaces by

urban Hijabis, highlighting the ways that Muslim women make lives within and diagonal to spaces of domination.

Theorizing Exclusion and Inclusion

In the wake of a bloody twentieth century, explaining how human subjects came to be exclude-able and kill-able was a central task of philosophers and social theorists. For Hannah Arendt, Nazi Germany's horrific crimes against Jews, gays, Roma, and the disabled were predicated on the ability of differentiating between bearers of the rights of citizenship and subjects who were not bearers of these rights— a project that holds lasting significance for understanding how the murder and displacement of Rohingyas has been carried out with impunity.[2] Arendt's approach traces the history of imperialism and pan-movements, which incubated racism, solidified the expansion of state power, and created the stateless person that would later be the victim of totalitarian brutality. Her argument culminates with an analysis of the social and political conditions following WWI that led to the separation of Jews from non-Jewish community and nationality, namely the historically the tight-knit Jewish culture sphere, that created the context for their abstraction and expulsion from humanity. In the fractured nature of modern life, race-thinking and totalitarianism encouraged the formation of a rootless mob that could be mobilized as an instrument of thoughtless evil.

In contradistinction to Arendt, Giorgio Agamben examines the relationship between exclusion and *inclusion* to argue that subjects are caught within a juridical-legal framework for the explicit purpose of their expulsion from it.[3] Agamben cites the biopolitics of grouping human bodies into a political category (meaning they are included in a political system, but have no agency within it), rather than their removal from a state and space of citizenship. For Agamben, *homo sacer* can be acted on by

---

[2] Arendt, 1973.
[3] Agamben, 1998.

the sovereign when the body becomes the site of politics, arguing that Arendt misses this connection in her own analysis of citizenship and human rights: "yet what escapes Arendt is that the process is in a certain sense the inverse of what she takes it to be, and that precisely the radical transformation of politics into the realm of bare life (that is, into a camp) legitimated and necessitated total domination".[4] It is not the human that is outside the protection of the state that experiences abstract nakedness, but rather the human that is actively made political and grouped into a state of exception (decided by the sovereign). *Homo sacer* exists within the polity but is rendered rightless in a state of exception.

Although Hannah Arendt notes the relationship between imperialism and hierarchies of race in the production of exclude-able and kill-able subjects vis-à-vis the state, it is postcolonial scholars writing outside of Western Europe who extend Marx to demonstrate how the violence of colonialism engenders the production of specific sets of subjectivities that articulate with states and capital. For Franz Fanon especially, the process of making colonial subjects is inseparable from nation-making and capital accumulation.[5] Where Marx scarcely mentioned the production of subjects in capital through hierarchies of power, his account of primitive accumulation laid the foundation for critical understandings of colonialism as not only a capitalist venture, but a subject-making one. In a famous passage from *The Wretched of the Earth*, Fanon emphasizes the ongoing process of subject-making that characterizes colonialism:

> The colonist and the colonized are old acquaintances. And, consequently, the colonist is right when he says he "knows" them. It is the colonist who *fabricated* and *continues to fabricate* the colonized subject. The colonist derives his validity, i.e., his wealth, from the colonial system.[6]

---

[4] Agamben, 1998, p. 120.
[5] Fanon, 1963.
[6] Fanon, 1963, p. 2.

Echoing Fanon, critical historian Michael Charney has convincingly argued that the experiences of Muslims, especially Rohingyas murdered and driven from Rakhine State with impunity, reflect not the postcolonial politics of Burmese nation-making, but the enduring colonial present and its racial logics—shored up and reproduced by generations of military and state actors who reproduce categories of racialized ethnic belonging *at the same time* that they accumulate astronomical wealth— in Myanmar.[7] Keeping in mind the continued relevance of colonial structures of domination in Myanmar today, we aim to follow Fanon's practice of "stretching" Marx to examine the relationship between Bamar supremacy, the Myanmar state, and capital as they shape the subjectivities and material lives of Muslim women in Myanmar.

To this end, it is useful for us to consider the work of Marxist-feminists, anti-racist scholars, queer theorists, and critical border studies scholars that problematizes a focus on citizenship, bare life, and the spectacle of nation-state borders. Their work points instead to the articulation of borders with the state and capital to produce diverse subjects—whether through labor migration programs that include Filipina workers in the nation-state by granting citizenship, but result in de facto exclusion as a result of labor burdens,[8] the use of inclusive and "progressive" sexual politics to exclude certain immigrants,[9] or the inclusive-cum-exclusionary discourses of multiculturalism. For indigenous postcolonial scholars such as Glen Sean Coulthard, inclusion effectively facilitates exclusion through discourses of multicultural inclusion and a "politics of recognition," which have the insidious effect of excluding indigenous Canadians by erasing experiences of colonial domination in the present.[10] Taken together, theorizations of violent exclusion and its relationship to inclusion sheds light on the predicament of Muslim women in

[7] Charney, 2018.
[8] Pratt, 2006.
[9] Andrijasevic, 2009.
[10] Coulthard, 2014.

Myanmar by allowing us to critically interrogate what, on the surface, appears as the production and discipline of excludeable subjects in relation to the political economy of labor.

In concert with other critical scholars' theorizations of the relationship between social exclusion and inclusion, Mezzadra and Neilson's development of "border as method" problematizes simplistic and clean distinctions between inside and outside, inclusion and exclusion, and citizen and non-citizen.[11] The authors argue that the multiplication of both cognitive and physical borders in a globalized world does not simply exclude certain populations: they join with, or articulate with, capital to produce a heterogeneity of *labor* subjects such as the female migrant factory worker and the precarious and flexibilized immigrant worker. When examined from the perspective of the political economy of labor, technologies of segregation and exclusion associated with immigration policies and event detention camps work not as devices of exclusion, but as temporal devices for controlling and pacing supplies of labor. For example, in the case of Indian information technology workers who are casually employed and laid off, or "benched," by employment agencies who supply immigrant workers to Australia's vast information technology industry, immigration status is more about controlling the cost of labor than the exclusion of Indian workers from the rights of citizenship in Australia. Being fired or deported for violating strict visa rules on work hours, which entails being sent back to families in India for "holding" until their next contract, reflects the temporal pacing of the labor supply that enables information technology companies to drive up the cost of labor and ensure maximum accumulation, rather than the policing of national borders.

Moreover, building on the work of Marxist-feminists, Mezzadra and Neilson demonstrate that, amid shifting relations between capital and states, in which the composition of living labor stretches across times and the borders of nation-states,

[11] Mezzadra & Neilson, 2013.

workers (especially women) experience the intensification of labor burdens at the same time that their working days are being extended. Hence, capital's articulation with gendered hierarchies and regimes of citizenship enables a "muddying" of Marx's traditionally inverse relationship between the length of the working day and labor's intensity. Put another way, where Marx argued that living labor could not survive both the lengthening of the working day and the intensification of production, a diversification and multiplication of labor systems, such as translocal family support across national borders, the diversification and expansion of women's unwaged social reproduction work, and women's double shifts, make both labor extension and intensification possible for capital in new ways.

For the purposes of this study, critical interrogations of "inside" and "outside" from the perspective of race and gender provide fertile ground for understanding the experiences of Muslim women at a particular historical conjuncture in Myanmar, where highly visible practices of exclusion vis-à-vis state discipline and the production of racialized ethnic hierarchies is also accompanied by the emergence of new labor subjectivities. Drawing on critical Marxist-feminist and border studies perspectives on the relationship between exclusion, inclusion, and labor subjectivity, this essay takes Yangon Muslim women's diverse and embodied experiences of urban space and work as entry points to understand shifting relations between the state, capital, and labor in Myanmar.

Gender, Race, and Islam in Myanmar

Historically, not all Muslim minority groups in Myanmar have experienced dispossession and precarity in the same way. As Burma studies scholars write of the relationship between Muslims and the Myanmar state, those who affiliate more closely with Burmese culture are positioned more favorably vis-à-vis state structures, while those who emphasize their non-Burmese

cultures and religious values are targeted for punishment.[12] This exclusion is also explicitly racialized and gendered in ways that affect Muslim men and Muslim women differently and unequally. For example, the putatively sexually rapacious Muslim man is understood not only as a threat to women, but also as a threat to the vulnerable body of the nation, while Muslim women are represented as passive victims of a violent and backward Muslim patriarchy, fertile perpetrators of a population war against Myanmar, or not represented at all.[13]

Reproduction and the body are key sites where racialized discourses play out in Myanmar, where a "Muslim invasion" and fertility are intimately linked to Burman Buddhist ideas of national belonging and security.[14] For example, a now-infamous cartoon in which a Rohingya woman is actively using her fecund womb as a weapon to wage the population war against Burman Buddhist Myanmar. It is also believed that Buddhist women are forced to convert to Islam and give birth to Muslim children, that Muslim men are engaging in a 'Romeo jihad' against the Burmese nation, and that Muslim women are forced into polygamous marriages.[15]

Buddhists from a variety of backgrounds, from the firebrand monk leaders of Ma Ba Tha to Rakhine women villagers, cite a fear of Muslim men's violent virility and Muslim women's fertility in precipitating the destruction of the Burmese Buddhist nation.[16] This fear is encapsulated by Myanmar's "race and religion" laws, passed in 2015, which restrict interfaith marriages between Buddhist women and Muslim men, limit the number of children born to Muslim women, restrict conversion away from Buddhism, and outlaw polygamy.[17] The 2015 package of laws follows a decade of similar laws and informal government practices enacted locally in Rakhine state, which surveil

---

[12] Crouch, 2016; Nyi Nyi Kyaw, 2016; Schissler et al., 2017.
[13] Nyi Nyi Kyaw, 2016; Schissler et al., 2017; Walton et al., 2015.
[14] Nyi Nyi Kyaw, 2015; 2016; Schissler et al., 2017.
[15] Schissler et al., 2017.
[16] Ibid.
[17] Nyi Nyi Kyaw, 2016; Walton et al., 2015.

and discipline Rohingya women by requiring them to register with Na Sa Ka—the Burmese acronym for the notorious former Border Area Immigration Control Headquarters—for approval of marriages (women are reportedly forced to take pregnancy tests before marriage), and birth registration.[18] For Rohingya women, the birth of more than two children results in fines or imprisonment; thus, women seek unsafe abortions, register children with other married couples, or do not register children at all. Children discovered by authorities are put on a government "black list," barring them from access to any citizenship rights whatsoever.[19] In the aftermath of the violent pogroms of 2012, 2016, and 2017, discourses of Muslim deviance are continuously taken up by state officials who justify the exclusion of Rohingyas and other Muslim groups.

From her vantage point as a middle-class Bamar woman, coauthor Shunn Lei has seen anti-Muslim sentiment grow in Myanmar since 2012, especially with the astronomic rise of Facebook. She also points to a longer, but not abstractly prior, history of discursive violence that has accompanied military and structural violence against Muslims in Myanmar. Burmese children are taught anti-Muslim bias from a young age; elders, teachers, and others in positions of power reinforce anti-Muslim bias in the spaces of the school, the home, and the street.

Shunn Lei recalls that if she misbehaved as a child, parents and grandparents would say "kalagyi pann thwar laint mal," or (kalagyi is going to arrest you) or "Babugyi cor thwar mal" (Babugyi is going to take you away). Though not always used as a slur, the term "kalar," or foreigner from the West, became racially coded language to identify people with Indian phenotypes, such as darker skin or narrow nose bridges, as culturally and behaviorally defective. The term's political charge developed during the colonial period, when large numbers of Indians and Bengalis moved to Myanmar, especially Yangon, which precipitated severe anxiety among Bamars and Burmese nationalists, who

---

[18] Human Rights Watch, 2013.
[19] Ibid.

felt they were becoming strangers in their own country.[20] In the postcolonial and postwar periods, the term remained in use as anxieties over foreign invasion converged with fear of Muslims, colored by broader, globalized discourses of Islamic terrorism. In Myanmar, anti-Muslim sentiment has been stoked by the inflammatory rhetoric of U Wirathu and the Ma Ba Tha organization, which encourages Bamar Buddhists to "defend" their country from Muslim "invaders," but state discourses of Muslim invasion and terrorist threats have justified multiple waves of genocidal military operations in Rakhine State.[21]

Myanmar's 1982 citizenship law is an oft-cited explanation of Rohingya and non-Bamar Muslim subjugation in Myanmar, though, as Nick Cheesman shows, the law is frequently not read in detail, or is misinterpreted:

> In fact, the law contains no reference to the enumerated 135 national race groups nor does it contain any specific sections to deny Rohingya citizenship. Rather, it makes membership in a national race the gold standard for citizenship and the primary basis for determining the rights of someone claiming to be a member of the political community that was then "Burma" and subsequently "Myanmar".[22]

By linking citizenship with racial categories, Rohingyas are produced as subjects who can be simultaneously abandoned by the state and capital[23] and targeted by what Mbembé describes as necropolitical, or make-die interventions by the state.[24] Rohingyas are also produced as a discrete population opposite a discrete Bamar national population, subject to targeted management and intervention by the Myanmar state, military, police, and other diverse actors. Hence, Rohingya exclusion from na-

---

[20] Schissler et al., 2017.
[21] Nyi Nyi Kyaw, 2016.
[22] Cheesman, 2017, p. 471.
[23] Li, 2010; Povinelli, 2011.
[24] Mbembé, 2003.

tional-racial belonging is interlinked with the *production* of a racialized Burmese national population, and, as we show later, the production of diverse and flexible labor subjectivities.

In the context of Myanmar, existing gendered, ethnic, and racial hierarchies have been multiplied and entrenched with ongoing wars and accelerating ongoing processes of primitive accumulation that have ejected peasants from land but not led to their absorption as wage labor.[25] For minority and poor women in Myanmar, the country's "opening-up process" is characterized by new articulations of capital with the Myanmar nation-state and its production and maintenance of gendered and racial hierarchies, resulting in an increase in unwaged labor burdens as the value of the Myanmar Kyat fluctuates, real wages fail to keep up with the cost of living, and wage work becomes increasingly flexibilized, if it exists at all. For example, Daw Khin Mar Mar Kyi's studies of gender and development in Myanmar show that working-class Burmese women are compelled to "make up shortfalls" in household income through wage work in addition to performing household and care work duties when income from working relatives, agriculture, or a family business proves insufficient.[26] For ethnic and religious minority women, especially Muslims, conditions of economic hardship interlock with the subjugating effects of sexist, racist, and religious discrimination that proliferate in Myanmar state bureaucracy, institutions, and everyday customs. Shae Fydenlund's study of Rohingya women's work lives emphasizes the relationship between military violence, segregation, and increasing labor burdens for Rohingya women in Rakhine State, where those who once worked in the home or on family farms are compelled to sell their labor to local capitalists who profit from Rohingyas' spatial isolation and desperation, while those who remain in the home must work harder to take care of relatives unable to secure regular wage work.[27]

---

[25] Prasse-Freeman & Phyo Win Latt, 2018.
[26] Khin Mar Mar Kyi, 2013, p. 306.
[27] Frydenlund, 2020a.

At the scale of the body and the everyday, Muslim and hijabi women in Yangon experience the articulation of racial and gender hierarchies with the state and capital through surveillance and discipline in the school and passport office, as physical and verbal harassment by men in the street, and as the material condition of low or unwaged work and poverty. The next section discusses Muslim women's subjectivities, then their experiences of three everyday spaces they inhabit: the school, the street, and the government office. Each space reveals different moments of articulation of gender and race with the state and foregrounds the articulation of these hierarchies with capital vis-à-vis the production of Muslim women as laboring subjects, specifically, flexible hawkers and sellers.

Methods

This collaborative project is informed by the theorizations of Third World feminists, which understand Third World women to have an "epistemic advantage"[28] that uniquely positions them as bearers and producers of knowledge about social, political, and economic life. Coming from different backgrounds as a Burmese artist/activist and an American graduate student, we collaborated in the design and writing of inclusive and critical feminist research about minority women's experiences in urban Myanmar. We used methods of ethnographic participant observation, focus groups, and interviews. We interviewed 15 Muslim minority women, including women from the Myanmar Muslim, Rohingya, and Shi'a communities about their livelihoods, experiences of exclusion, experiences as sellers, and their experiences as hijabis in Yangon. We participated in a two-day hijabi makeup class, conducted twelve interviews as well as two focus groups of eight Muslim women from Burmese and Rohingya backgrounds. Using multiple qualitative methods allowed us to

[28] Herr, 2014.

gain understandings of women's experiences as they understood them and compare these findings with observations of everyday lived experiences of inclusion and exclusion.

Double Exclusions

The School

As Muslims face heavy-handed state violence and surveillance, and women of all faiths face significant burdens of poverty and precarity, Muslim women in Myanmar face double, or more precisely, intersecting, exclusions unique to their position as both Muslims and women. Phyu Phyu Oo's study of education access among Indian Muslim women in Yangon reveals a lack of access to education as a result of both discriminatory government school policies and the patriarchal, sexist views of conservative Muslim community leaders and family members.[29] Conservative Indian Muslims, like other conservative Muslims in Myanmar, prefer to send daughters to single-gender schools or religious schools. Crucially, decisions regarding girls' school attendance varies considerably between Muslim groups and between urban and rural contexts.[30] Many cite fears of abuse and assault, rather than conservative religious or sexist views, when justifying decisions to keep girls at home.

Urban Muslim hijabis found themselves excluded from government educational spaces, public spaces, and formal wage labor because they are both Muslims/hijabis and women. On one hand, although there is no formal law outlawing hijabs in schools, there are strong de facto prohibitions against wearing hijab or niqab in government schools. This leaves religious schools, often single-gendered, as the only option for women who choose (or who are encouraged by their families) to attend school as hijabis. However, government universities and employers do not recognize degrees from religious schools. Thus,

[29] Phyu Phyu Oo, 2016.
[30] Frydenlund, 2020a.

Muslim women are excluded from both spaces of higher education and most factory wage work that employs poor Burmese women, as factories far from home or with male supervisors are not considered appropriate for Muslim women. As the third section will show, this exclusion from formal wage labor is accompanied by inclusion in informal hawking and online sales work, which often demand more capital investment, risk, and extended working hours from women. Put another way, Muslim women's multiple experiences of exclusion facilitate their production as diverse, flexible, and precarious "bearers" of labor power.

Even those who do choose to forego hijab so they can attend primary school may still end up excluded from higher education and other formal institutions due to the difficulties that Muslims (and especially Muslim women) face when trying to obtain government identity cards. When (urban) individuals are denied identity cards, exclusion from higher education and formal wage labor disproportionately affects women who are tasked with filling gaps in household income by working "double shifts" as informal hawkers or wage workers in addition to fulfilling household labor and care work duties. Faced with staggering bribe costs and long waiting periods for identity cards, many pay to secure a card only to find their race listed as "Bengali," despite their heritage as Burmese Muslims, Indian Muslims, or Rohingyas. Khin San Winn, a 23-year-old Rohingya woman, saved money by selling snacks online for years to buy an identity card for 800,000 kyat so that she could attend university and earn a degree. Notably, one cannot sit for university entrance exams or earn a university degree without an identity card that proves belonging as one a Myanmar *taingyinthar*, or "national race."

Dr. Aye, a prominent physician, activist, and educator in Yangon, explained the bizarre contents of her own identity card: "mine has four races! It reads 'Bamar Pakistan and Bamar Iran,' even though it was my great grandparents who emigrated – we are from Myanmar, not Iran!" However, Dr. Aye is lucky: "if you

apply for a card these days, it just says Bengali. You can do nothing with this card". The reason for her luck can be attributed in part to her brother's quirky passion for their family history, which was originally dismissed as an eccentricity: "When he wrote this ten years ago, we thought it was nonsense! But now we understand the value of this work, thank God we have that history!" Now, more than ever, Dr. Aye is aware of the power that history holds in relation to state categorizations of belonging.

Thazin, a 25-year-old Myanmar Muslim woman, recalled her experience as a student at a government university, where she participated in a freshman welcome event as a singer. Rather than encouraging her and educating students about discrimination based on religion, sex, and race, faculty discouraged her from participating, explaining that her "Indian-looking face" would result in humiliation from the crowd. When Thazin was on the stage, men among the student crowd shouted out to the stage "stop singing!" and "Haray!". In the halls of the university, men her age would say "kalamagyi lar ne be," or "the Indian-looking woman is coming." More than a dozen Yangon Muslim women, including Dr. Aye, shared similar experiences of discrimination and harassment, which were overtly colored with sexism, racism, and Islamophobia, as they braved government schools and universities to pursue dreams of higher education.

Compounding the structural violence of Myanmar state bureaucracy and policy, anti-Muslim, anti-woman discourses are (re)produced with terrifying efficacy in the spaces of schools and universities, as the bodies of Muslim women are actively targeted for policing and harassment, invoking what Alison Mountz and Mezzadra and Neilson have described as the inscription of the nation's borders onto a subject's body.[31] In public schools, Muslim and hijabis' experiences of exclusion reflect everyday bordering practices of both the state, in which teachers and administrators embody the state itself in their policing

[31] Mountz, 2010; Mezzadra & Neilson, 2013.

of Muslim women's clothing, refusal to punish harassers, and their enforcement of policies excluding those with "Bengali" or other non-Burmese national identity card statuses. Exclusion from public schools and universities in Myanmar is a key process through which Myanmar state practices articulate with capitalism to produce specific labor subjectivities in the form of hijabi hawkers and sellers.

The Street

The street is a fraught space for all women, but is especially challenging for Muslim women in Yangon, where they face harassment from both non-Muslim and Muslim men. Though Muslim women who may be perceived as South Asian often receive racist taunts from Bamar men, Moe Lin, a 25-year old Myanmar Muslim, explains that street harassment is different for Muslim women who wear hijab or niqab:

> *When I didn't wear hijab, Burmese men would yell after me or catcall me, and Muslim men would not notice me because I wasn't visibly Muslim. Muslim men don't usually harass Burmese women. When I started wearing hijab in 2012, both Burmese and Muslim men would harass me – Burmese men would say 'oh look, there is a Muslim woman, she is so arrogant with her hijab,' and Muslim men would catcall me, tease me, and yell after me. They think 'oh! A Muslim woman, we own her!' So it is like this, we are facing oppression from Burman people, the state, and from our own communities.*[32]

Moe Lin is acutely aware of the specific visibilities created by the hijab – Burman men point to her hijab as a marker of difference and deviance in relation to a Bamar Buddhist status quo, where Muslim men deploy misogynist claims over the bodies of Muslim women who "belong" to them and their community. Moe Lin's

[32] Moe Lin, personal communication, 2018.

experience highlights the doubleness of Muslim women's exclusion – that they are targeted as Muslims in a Bamar Buddhist majority space (the street) and they are targeted by sexist violence in their own communities.

Hamidah, a 19-year-old Myanmar Muslim woman who runs a makeup instruction business and a beauty blog, is passionate about her decision to wear hijab – a choice she made at 14 after a long and tortured period of reflection: "I cried and cried, because I didn't know if I could be a hijabi and run a beauty blog and business in Myanmar." This was shortly after 2012, and Hamidah wasn't sure she could do this, she explained, because Myanmar is a Buddhist country where Muslims aren't accepted, especially hijabis, since they are very visibly Muslim. She was not only afraid she wouldn't succeed in her dream of becoming a successful beauty blogger and entrepreneur, but was also afraid of death threats, physical violence, and arrest. After deciding to wear the hijab, Hamidah has plenty of online detractors, but she is not concerned with them. However, she has experienced more street harassment:

> *Once I was walking in my neighborhood (downtown Yangon), and an older Muslim man was walking in the other direction. As I passed him, he touched below my chest – I yelled at him – how dare you touch me! This is my neighborhood! Another time, a group of Burmese boys grabbed my hijab and tried to pull it off from the back. I scolded them! How dare they!*[33]

Notably, Hamidah's choice to enter online business was not fundamentally shaped by her lack of access to formal education. She has a diploma from a religious school (not a public school), but as the third section of this article discusses at greater length, her informal work as a seller is precarious (many customers do not pay), relations of power linked to debt (she received a sizeable loan from her father to start the business), and high overhead

[33] Hamidah, personal communication, 2018.

costs (makeup is imported and expensive), which limits her ability to make a living wage. She lives with her father. Rather than being a source of income, she explains, the business is about her passion for beauty and teaching other women how to use makeup and become more confident. Her goal is to draw attention to Myanmar hijabis on the international stage as a professional blogger and YouTube content creator.

Neither Moe Lin nor Hamidah framed their experiences of street harassment as traumatic, nor did they express fear of attacks and discrimination, rather, they emphasized their pride and determination to fight for their rights as hijabis and Muslim women who exist in Myanmar but are forcibly disappeared from public space. Moe Lin countered exclusion from higher education with double shifts as a baker, seller, and homemaker. For Hamidah, her experiences of street harassment and the lack of income draw our attention to the everyday material relations of debt and dependence that characterize many Muslim women's lives in Myanmar, despite their best efforts. While we aim to attend to the women's strength and dignity in the face of subjugation, we also draw the reader's attention to the multiple forms of violence that Muslims – especially hijabis – face in their daily efforts to improve their life chances.

The Government Office

The government office is a key space where bureaucrats embody the Myanmar state and Bamar Buddhist nationalism by disciplining and punishing Muslim women. When we asked each research participant whether there were any places they could not go in Yangon, most answered "the government office." Even Dr. Aye, who is a Shi'a Muslim from a relatively privileged background, recounted incident after incident of profiling, harassment, and embarrassment at various government offices:

> *When I went to get my passport photo taken, they asked me to take off my hijab. They said they would not give me my passport if I had the hijab on in the photo. So, I stared at him and I took it off. I kept*

> *my cap on (points to the tight undercovering that keeps hair in place under the hijab), but tucked it behind my ears so they could see them. He said that I needed to take that off, too! I said, 'why!' and he said 'we need to see your hair' – my hair! Why do they need to see my hair! They do not need to see my hair. It's ridiculous. There is no rule about hair for passport photos.*[34]

Dr. Aye's story not only demonstrates that hijabi women are subjected to embodied violence in state space, but her experience also highlights the role of officers who embody the state and perform the state by disciplining state subjects.[35] State officers and employees embody the Myanmar state's broader anti-Muslim discourse, enacting violence through everyday interactions that complement and extend broader forms of state violence, such as military operations in Rakhine State. Like the passport office, the identification office works as an important space where state employees embody the Myanmar state to police belonging and enact violence through otherwise mundane interactions. San San, a 35-year old Myanmar Muslim woman, recounted her sister's particularly difficult ordeal at the identity card office:

> *My younger sister lost her ID, and so she had to go to the ID office. The officer told her she had to take off her hijab to enter the building. He would not let her go inside. She refused to take it off, and didn't get her ID card. After 2 months, he finally broke down and gave it to her. There are no official rules that say women can't wear hijab in the office, it's just discrimination.*[36]

A fellow online food seller and upper-middle class Rohingya woman, Thuzar Khine, 22, recalls her recent visit to the passport office: "they discriminated against me at the office because I wear hijab. They asked me if I could speak Burmese!"[37] Thuzar's

---

[34] Dr Aye, personal communication, 2018.
[35] Mountz, 2010.
[36] San San, personal communication, 2018.
[37] Thuzar Khine, personal communication, 2018.

relatively high class status afforded her the ability to access an identity card but did not shield her from harassment and discrimination by office staff.

While San San and her sister were able to secure Bamar Muslim identity cards with cash, most are not so lucky, especially those from rural or poor households. Fatima, 22, is a Myanmar Muslim woman from Mawlamyine who moved to Yangon in 1999. She attempted to get an identity card multiple times at the local Insein identity card office but was told to leave: "they told me that Muslims do not get identity cards – that we are Bengalis. They told me that I had to go to the regional office if I wanted to get a card. This office is far away and it will cost a lot of money."[38] Fatima wanted to become an engineer, but dropped out of school at grade six when her family was unable to survive with money earned from selling vegetables. Though the identity card is a major barrier to education, her family's poverty was the more salient issue preventing her from entering higher education and locking her into informal work as a hawker. Fatima's husband drives a motorbike and earns about 3,000 Myanmar Kyat per day after paying the motorbike rental fee (a nearby Buddhist family has four motorbikes and rents them to Muslim boys in the neighborhood) and gas. To make ends meet, Fatima sells vegetables and aims to start a betel nut stand once she can save 30,000 Myanmar Kyat as capital to buy the betel nut and the cart.

Despite very real barriers to Muslim women's dignified access to public spaces, education, and formal wage work outside the home, Muslim women's own decisions regarding education, mobility "outside" the house, and work are often overlooked or dismissed by a focus on state- or community-led cultural and religious exclusion in Myanmar.[39] For many Muslim women in Myanmar and elsewhere, religious covering is a deeply held belief, as is remaining *within* the space of the home as mothers, caregivers, and homemakers.[40] For some middle-class Muslim

[38] Fatima, personal communication, 2018.
[39] Frydenlund, 2020a.
[40] Abu-Lughod, 2002; Frydenlund, 2019; Herr, 2014; Mahmood, 2011.

women in Yangon, for whom education past grade six was economically feasible for families, the choice was clear to attend religious school and forego higher education in favor of full-time motherhood and care work, or home- or internet-based work that aligned with their religious values. However, economic hardship and fear of state violence remain the most salient barriers to Rohingya and Myanmar Muslim women's education in Myanmar, as most families struggle to make ends meet as farmers or sellers. Reinforcing the centrality of dispossession and reduced or lost access to the means of production in shaping Muslims' precarity in Myanmar, Dr. Aye recanted a story. Once a friend tried to point to Yangon's many successful Muslim businessmen to argue that Muslims are more clever and wealthier than Buddhists in Myanmar. Dr. Aye responded by asking: "What is the main source of income for the vast majority of people in this country? Rice and farming. Who owns almost all the paddy and farmland? Bamars! So no, Muslims are not better off"—in short, arguing that a handful of exceptionally wealthy urban Muslims do not erase Muslims' collective experiences of dispossession and exclusion relative to landholding Bamars. Though control of rice markets is certainly more profitable than control of land and means of production, Dr. Aye's comments reference the broader structural inequalities that position Muslims as both second class and lower class citizens in Myanmar.

Labor Market Inclusions and Double Shifts

Most scholarly and journalistic analyses have located Muslim and especially Rohingya precarity in relation to historically-specific processes of Othering, which justify discursive exclusions from the Myanmar nation-state and "its" structures, such as education and citizenship. Akin to Myanmar's liberal feminist activists, scholars studying Myanmar generally eschew Marxist analysis. In particular, studies of religious and ethnic exclusion in Myanmar have (reasonably) argued that political economy analyses fall short of explaining how exclusionary practices

come to be accepted or embraced by Burmese people. While understandings of Bamar Buddhists' support for military violence against Rohingyas and Buddhist women's support of the "race and religion" laws that would ostensibly harm them[41] are well-served by attention to psychic geographies of fear and anxiety, a close examination of Rohingya experiences of exclusion from the standpoint of labor composition produces an entirely different perspective on the causes and conditions of their suffering, namely, the relationship of labor's exclusion to its inclusion in newly reconfigured capitalist landscapes. Moreover, this careful attention to the relationship between exclusion and inclusion at a specific historical conjunction in Myanmar must move beyond the space of the factory floor to the spaces and scales of the body, the home, and the everyday to illuminate the gendered, racialized violence of Muslim women's inclusion in informal labor markets and the extension of unwaged workdays in the home.

Sharifa Bibi and her husband, Mohammed, live in a small wooden house perched on stilts above a river in Insein Township. It was raining hard when we went to visit them, and we eyed the river as it rose. Yes, the house will sometimes flood, Mohammed said, holding his hand up just below his waist. When this happens, they sleep in hammocks. Sharifa and Mohammed identify as Myanmar Muslims, though of course this lineage is mixed. Mohammed explains that his father was a Hindustani Muslim from what is today Pakistan, and that Sharifa has Rohingya relatives in Kyaukphyu and Mawlymine. They both grew up in a village about three hours north of Yangon and moved to Insein in the early 1990s. Their children are spread throughout Southeast Asia– one works at a chicken factory in Kuala Lumpur, one catches fish in Koh Tao, and another works at a factory in Singapore. Mohammed used to be a teacher at a Madrasa, or Islamic school, and gave teachings at the local mosque. Sharifa was ein ma shin, manager of the household or housewife, before increasing hardship led them to relocate to Insein.

---

[41] Schissler et al., 2017.

Their new home's proximity to Yangon allows them to access more potential buyers for the fried snacks they sell to survive – their town was too small to make a living as hawkers. About 16 years ago, their son noticed a flyer advertising land for sale in a small, mostly Buddhist enclave near a monastery. They bought the land with savings from their sons' fishery work in Thailand, and he built the house by hand. The house was well-built—on our visit, we were dry and comfortable as a late monsoon storm raged outside. Though Mohammed's work as a teacher used to provide a living that enabled Sharifa to care for the children and read the Qu'ran, now she gets up at 2am to prepare the dough and cook the snacks. Then, Mohammed takes half the snacks to Sule Pagoda each day. Sharifa remains in the neighborhood and sells the other half the snacks by the monastery gates where the neighborhood street meets the main road. They do not have the capital to run an independent business. Instead, they take a loan of one lakh (100,000 Myanmar Kyat) from a local Muslim businessman every 10 days to buy oil, lentils, and flour for the snacks, and repay the loan after selling enough snacks. After paying the loan and 20% interest (notably interest is forbidden in Islam), they can take away about 20,000 Myanmar Kyat per month, barely enough to survive.

Muslim women in Myanmar have diverse, and often contradicting, views of what it means to live a good life with respect to home, work, and family. Yet there is also a key theme that unites them: the dignity and agency of Muslim women who strive to reproduce the home as a space for the Muslim family.[42] Sharifa's views of her and her family's situation are familiar, especially among the Muslim women of the Burmese diaspora: she would prefer to be a housewife, to cook for her family, read the Qu'ran, and remain in the space of the home. At home, it is safe, she says. If her sons were able to send money, maybe their poverty would be less suffocating. Instead, Sharifa's informal labor provides her sons, especially Iliaz, with *support from the South*, which de-

[42] Frydenlund, 2020a.

scribes Third World women's provision of material and emotional aid, such as cash or care work, to relatives elsewhere in diaspora.[43] In Sharifa's case, her son Iliaz is barely able to support his own family in Kuala Lumpur. Thus, instead of sending his aging mother and father cash remittances from work in a chicken factory, Sharifa and Mohammed dedicate substantial amounts of labor and cash to send traditional medicine, spices, amulets, and holy water from Yangon, purchased with a month's worth of earnings from selling *akyaw*.

Readers will note that, in this case, both Sharifa and Mohammed are working together to generate income that eventually becomes *support from the South*. However, by beginning her working day at 2am, then selling akyaw nearby while Mohammed sells akyaw downtown, it is Sharifa who dedicates significantly more labor power and labor hours to the production of snacks that they sell. She also cooks for Mohammed, maintains the house, and cares for two orphan girls who have no home. These exclusions are Sharifa's activities demonstrate the gendered and racialized character of informal hawking labor regimes among the urban poor, where Muslim women are more likely to be subject to the violent inclusions that follow expulsion from the space of the "good life."

Chit Lay and San Oo are 21 and 30 years old, respectively. Though unrelated, they are both Rohingya women who moved to Yangon from Sittwe with the goal of attending university upon graduation from grade 10. However, neither woman had an identity card, and thus could not sit for exams. For years, Chit Lay and San Oo took free English classes at a nonprofit school in Yangon before being able to attend university. Notably, San Oo and Chit Lay are middle-class Rohingya women, whose families are reasonably comfortable. Chit Lay's father, mother, and brother support her and her sister through remittances sent from years of work in Saudi Arabia. San Oo's father worked as a customs agent in Sittwe and is now retired in Yangon. However, both women's families were unable to fully support them. Chit

[43] Frydenlund, 2020b.

Lay began cooking when she realized that her husband's income as a car salesman was insufficient to pay rising rent costs, pay school fees for children, and support her parents and in-laws. She decided to find a way to earn extra income to support the family and employed her skills as a cook to create a cake business. She makes most of her money from birthday cakes and other celebratory confections, which are especially popular during festival season and Eid. With the money earned from her business, she was able to buy an ID card and study economics at university. However, she has not been able to find work as a professional, and thus continues her baking business.

Frustrated with her inability to sit for exams and later attend law school, San Oo knew she had to raise enough money to purchase an ID card. However, her lack of diploma precluded opportunities for higher-wage employment. Hence, she came up with the idea to cook and sell traditional Rohingya snacks at her aunt's home and sell them online. The business required some capital investment in rice, oil, and sugar, but with 40,000 Myanmar Kyat from her father and access to computers and the internet, she was able to quickly build a business that sold upwards of two lakhs worth of snacks per month, and five lakhs per month during Eid. When she saved enough money, she bought an ID card for eight lakhs and enrolled in law school – a favorable outcome.

Neither as poor as Sharifa and Mohammed, nor as privileged as Chit Lay and San Oo, Nur, 58 falls somewhere in between. Myanmar Muslims from Mawlyamine, Nur and her husband live with their middle son and daughter-in law in the back of their tire shop east of the Yangon river. Nur's husband, Farouq, used to have a t-shirt shop in the downtown Bogyoke market. They would buy the shirts from Singapore for about 2,000 Myanmar Kyat per shirt and sell them for about 4,000 Myanmar Kyat. However, business was slow in the 1980s and 1990s, and they often only sold two shirts per day, which would barely cover the cost of renting the market stall.

Every day, Nur would walk to the market to bring a lunch box for Farouq: "I passed all the jade shops, and thought, maybe

I can open a jade shop and earn more money." So, in addition to her work as a housewife and mother, Nur began purchasing jade from Chinese brokers in Mandalay, and selling the jade at a counter down the hall from her husband's t-shirt shop. Eventually, he abandoned the t-shirt business and joined her in the jade business. Reflecting on her decades working both within and outside the home, Nur says: "I didn't really think about it – I was just always trying to find a way to help my husband. I love my husband and didn't want him to struggle alone."[44] Although they once owned a small house on 28th street, they sold the house in the mid-1990s when they left their stall in Bogyoke market due to rising rents, old age, and poor health. Nur regrets selling the house, which is worth 20 million Myanmar Kyat now. Nur is also worried for her granddaughter, whose mother was resettled with her younger children in Colorado, USA. The granddaughter was left behind when Mustafa, Nur's daughter, left for Malaysia a decade ago. Now, the girl is 15 and faces an increasingly precarious fate as Nur and Mohammed grow elderly and sick.

In each story, we can see the cruelty of state violence, structural violence, and abandonment, as well as determination and resilience. The women's diverse experiences also point to the importance of exploring class striations within Yangon's Muslim communities. Impoverished and middle-class Muslim women in Yangon have many things in common, but one stands out for the purpose of a worker-led struggle for gender justice: forced inclusion in precarious, informal, and non-waged sales labor that accompanies exclusions from spaces of religious, cultural, and national belonging.

Producing New Spaces

The electricity had just gone out in the second story apartment where Hamidah was teaching a two-day makeup class to three Muslim women of varying ethnicities and ages. One was 15, another was 20, and the third was 38. Only the young girl and

[44] Nur, personal communication, 2018.

Hamidah wore hijab. We turned on our cell phones for light as Hamidah explained how to properly cleanse and moisturize skin, prevent and treat acne, and use anti-aging products and sunscreen, information she had gleaned from Malaysian and Singaporean YouTube videos and several books that her mother had bought her. The other women took notes on their mobile phones, and the authors found themselves sheepishly checking their own skin in the mirrors. The lights came back on, and the group moved to the front room to begin learning to use foundation, concealer, eyeshadow, and false eyelashes.

The eldest student laughed about wanting to be able to help her teenaged daughter with makeup, and that she wanted to learn to look more beautiful for weddings. The youngest student traveled all the way from Mawlyamyine for the makeup class and explained that she had an interest in beauty wanted to learn to apply makeup professionally to enhance her looks and be more confident. The other student was very quiet, but expressed a similar interest in beauty, wishing to learn to properly use makeup and "be more beautiful." Hamidah identified a trio of complementary eyeshadow shades and application styles for each of the women's skin tone and eyes, followed by a demonstration of eyeliner applications for "day" and "night." After an hour of practice, we completed our "looks" and gathered our belongings to re-enter the crushing heat of Yangon in September. Hamidah and the young girl stood near the window at the front of the apartment as Hamidah demonstrated how to wrap her hijab in the popular Malaysian style, the gauzy fabric swooping into symmetrical folds that draped just right around the girl's shoulders. We snapped selfies and exchanged phone numbers, and the women dispersed out onto 25th street. Later that day, Hamidah posted the selfies to her Facebook page, where they received 150 'likes' and dozens of enthusiastic comments.

In a city, and a country, where hijabs are signifiers for threatening Other-ness, spaces like Hamidah's makeup classes and Facebook page provide life-affirming experiences of inclusion, joy, and comfort for Muslim women. For young women, es-

pecially, these spaces offer mentorship and the possibility to explore their own identities. As Maria, the administrator for the Hijab Girls Photo page explained, Hamidah and other hijabis' tutorials and photos inspire her to be confident and proud of her religion and identity, even though "Buddhists misunderstand hijabis and niqabis and Islam". Notably, she does not wear hijab now because she attends a public school, but she earnestly hopes to wear hijab one day, and lives out her fantasy of being "free" to practice Islam more devoutly by taking selfies where she wears hijab, niqab, and various makeup looks she learned from Hamidah. Her Facebook page has over 20,000 likes, and she is passionate about spreading positive images of women who cover throughout the Myanmar cyberscape: "I love hijabis and niqabis, and I share photos and knowledge about Muslims in Myanmar to help educate people." For Maria, hijabi cyberspace enables the exploration of self that is too often stifled in other Burmese spaces, especially the school. Hijab Girls Photo affirms not only the existence and belonging of hijabi and niqabis in Myanmar through a diverse and extensive collection of visual images but offers an enthusiastic celebration of simply being a young Muslim girl.

Alongside the proliferation of hijabi social spaces online, Muslim women are actively forging and participating in new political spaces of struggle against both social exclusions and capital's inclusions. For Muslim women, especially Rohingyas, public activism is almost entirely out of reach in Myanmar, especially at a time when journalists are being arrested and imprisoned for reporting on state-sanctioned violence and genocide. However, Muslim women's identities as workers, women, and mothers are fertile ground for struggles over the right to life and life chances in Myanmar. Specifically, the activism of people like Dr. Aye, a hijabi sexual health educator affiliated with RAINFALL, a gender study organization and radical feminist collective, are challenging standard liberal democratic discourses about women's rights in Myanmar. Where large organizations like the Gender Equality Network operate within the parameters of the Myanmar nation-state, collaborating with the National

League for Democracy and obeying censorship laws, Dr. Aye and RAINFALL reject liberal gender equality projects that maintain the ontological centrality of patriarchy (for example, prioritizing quotas for women in government) and leave racism and Islamophobia unproblematized.

As RAINFALL co-founder and current MP Zin Mar Aung has said: "laws created under a patriarchal system will certainly be patriarchal." Hence, institutionalized sexism has allowed patriarchal and capitalist power to survive and thrive in contemporary Myanmar. If we continue to avoid centering the destruction of patriarchy and capitalism together within feminist struggles, feminism will only continue to shore up hegemonic power in Myanmar. In striving to fulfill a mission to theorize a radically just feminist movement in Myanmar's locally and historically specific contexts, RAINFALL works with farm leaders, labor leaders, and ethnic minority community leaders to build a strong, inclusive feminist platform. Muslim women are key partners in this struggle, and their experiences echo the writings of Marxist and Marxist-feminist scholars who warn that struggle over the wage is incomplete, as unwaged workers remain excluded.[45] Many Muslim women (and women throughout Myanmar) do informal hawking and sales work, as well as unwaged work, so organizing around wage labor has little to offer. Only through collective struggle alongside thousands of farmers, laborers, housewives, and members of marginalized communities can we tackle the immense injustices of gender, race, and class oppression in Myanmar.

Conclusion

Our study of hijabi women's everyday lives in urban Yangon aims to show that Muslim women's varying experiences of exclusion and precarity involve more than discursive Othering and state violence. Where extant literature highlights practices of discipline and violence against Muslims, our research identifies

---

[45] Brass, 2011; Denning, 2010; Federici, 2012.

how capital articulates with social difference to shape the emergence of new labor subjectivities. Yangon hijabis' experiences of everyday exclusion and subjugation reflect both historically specific mechanics of religious and cultural exclusion as well as explicit inclusion in flexibilized, precarious hawking and sales work. Notably, these inclusions are uneven and striated by class positionings, in which precarity has varying material results, ranging from extreme poverty to debt or dependence on family members or a relatively comfortable life.

Amid everyday experiences of Bamar Buddhist supremacy and lives characterized by double shifts, Muslim women are actively producing and participating in spaces characterized by joy and belonging, as well as political activism. Muslim women's self-affirming practices suggest multiple possibilities for making lives both within and in struggle against the specific structures and processes that limit their life chances in Myanmar. As Melissa Wright observes[46] of women's organizing against maquiladora femicides, the specific experiences of womanhood can be utilized as a key position from which broader, more radical, political goals can be achieved.

References

Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American Anthropologist*, *104*(3), 783-790. https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.783

Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press. https://www.sup.org/books/title/?id=2003

Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. Houghton Mifflin Harcourt. https://www.worldcat.org/title/origins-of-totalitarianism/oclc/614421

[46] Wright, 2011.

Andrijasevic, R. (2009). Sex on the move: Gender, subjectivity and differential inclusion. *Subjectivity*, *29*(1), 389-406. https://doi.org/10.1057/sub.2009.27

Brass, T. (2011). *Labour regime change in the twenty-first century: unfreedom, capitalism and primitive accumulation*. Brill. https://doi.org/10.1163/ej.9789004202474.i-314

Charney, M. (2018, February 16-18). Unnamed lecture [Paper presentation]. International Conference on Burma/Myanmar Studies, Chiang Mai University, Thailand.

Cheesman, N. (2017). How in Myanmar "national races" came to surpass citizenship and exclude Rohingya. *Journal of Contemporary Asia*, *47*(3), 461-483. https://doi.org/10.1080/00472336.2017.1297476

Coulthard, G. (2014). *Red Skin, White Masks: Rejecting the colonial politics of recognition*. University of Minnesota Press. https://www.upress.umn.edu/book-division/books/red-skin-white-masks

Denning, M. (2010). Wageless Life. *New Left Review*, *66*, 79-97. https://newleftreview.org/issues/ii66/articles/michael-denning-wageless-life

Fanon, F. (1963). *The Wretched of the Earth*. Grove Press. https://abahlali.org/wp-content/uploads/2011/04/Frantz-Fanon-The-Wretched-of-the-Earth-1965.pdf

Federici, S. (2012). *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. PM Press. https://pmpress.org/index.php?l=product_detail&p=1086

Frydenlund, S. (2020a). Motherhood, Home, and the Political Economy of Rohingya Women's Labor. In E. Prasse-Freeman, P. Chachavalpongpun, & P. Strefford (Eds.), *Unraveling Myanmar's Transition: Progress, Retrenchment and Ambiguity Amidst Liberalization*. Kyoto University Press &

NUS Press. https://www.kyoto-up.or.jp/books/9784814002450.html

Frydenlund, S. (2020b). *Support from the South: How refugee labor reproduces cities* [Unpublished doctoral dissertation]. University of Colorado, Boulder.

Herr, R. S. (2014). Reclaiming Third World Feminism: Or Why Transnational Feminism Needs Third World Feminism. *Meridians*, *12*(1), 1–30. https://doi.org/10.2979/meridians.12.1.1

Human Rights Watch. (2013). *Burma: Revoke 'Two child policy' for Rohingya*. https://www.hrw.org/news/2013/05/28/burma-revoke-two-child-policy-rohingya

Khin Mar Mar Kyi. (2013). *In Pursuit of Power: Political Power and Gender Relations in New Order Burma/Myanmar* [Unpublished doctoral dissertation]. Australian National University. http://hdl.handle.net/1885/155981

Li, T. M. (2010). To make live or let die? Rural dispossession and the protection of surplus populations. *Antipode*, *41*, 66-93. https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2009.00717.x

Mahmood, S. (2011). *Politics of Piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press. https://press.princeton.edu/books/paperback/9780691149806/politics-of-piety

Mezzadra, S., & Neilson, B. (2013). *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Duke University Press. https://www.dukeupress.edu/border-as-method-or-the-multiplication-of-labor

Mbembé, J. A. (2003). Necropolitics. *Public culture*, *15*(1), 11-40. https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11

Mountz, A. (2010). *Seeking Asylum: Human Smuggling and Bureaucracy at the Border*. University of Minnesota Press. https://www.upress.umn.edu/book-division/books/seeking-asylum

Nyi Nyi Kyaw. (2015). Alienation, Discrimination, and Securitization: Legal Personhood and Cultural Personhood of Muslims in Myanmar. *The Review of Faith & International Affairs*, *13*(4), 50–59. https://doi.org/10.1080/15570274.2015.1104971

Nyi Nyi Kyaw. (2016). Islamophobia in Buddhist Myanmar: the 969 movement and anti-Muslim violence. In M. Crouch (Ed.), *Islam and the State in Myanmar: Muslim-Buddhist relations and the politics of belonging* (pp. 183-210). Oxford University Press. http://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199461202.001.0001

Phyu Phyu Oo. (2016). Muslim Women's Education in Myanmar. In M. Crouch (Ed.), *Islam and the State in Myanmar: Muslim-Buddhist Relations and the Politics of Belonging*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199461202.003.0007

Povinelli, E. A. (2011). *Economies of abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism.* Duke University Press. https://www.dukeupress.edu/economies-of-abandonment

Prasse-Freeman, E. & Phyo Win Latt (2018). Class & Inequality. In N. Farrelly, I. Holliday, & A. Simpson (Eds.), *Routledge Handbook of Contemporary Myanmar* (pp. 404-416). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315743677

Pratt, G. (2012). *Families Apart: Migrant Mothers and the Conflicts of Labor and Love*. University of Minnesota Press. https://www.upress.umn.edu/book-division/books/families-apart

Schissler, M., Walton, M., & Phyu Phyu Thi. (2017). Reconciling contradictions: Buddhist-Muslim violence, narrative making and memory in Myanmar. *Journal of Contemporary Asia*, *47*(3), 376-395. https://doi.org/10.1080/00472336.2017.1290818

Walton, M. J., & Hayward, S. (2014). *Contesting Buddhist Narratives: Democratization, Nationalism, and Communal Violence in Myanmar*. East-West Center. https://www.eastwestcenter.org/publications/contesting-buddhist-narratives-democratization-nationalism-and-communal-violence-in-mya

Walton, M. J., McKay, M., & Khin Mar Mar Kyi. (2015). Women and Myanmar's "Religious Protection Laws". *The Review of Faith & International Affairs*, *13*(4), 36-49. https://doi.org/10.1080/15570274.2015.1104975

Wright, M. W. (2011). Necropolitics, narcopolitics, and femicide: Gendered violence on the Mexico-US border. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, *36*(3), 707-731. https://doi.org/10.1086/657496

Myanmar and the Ongoing Rohingya Issue

Tharaphi Than

Abstract

As part of the response to the pogrom of Rohingyas in 2017, this article looks at why Aung San Suu Kyi became the personal face of the Rohingya issue and how the lopsided focus on her by the international media obscured and silenced central players and what should have been the focal point of attention: the Rohingya people themselves. The article discusses how different groups, namely the international media, United Nations, international

and local nongovernmental organizations, and Burmese Facebook users attempted to shape narratives about the Rohingyas and divided communities with their competing interests.

စာတမ်းအကျဉ်း

၂၀၁၇ခုနှစ်တွင်ဖြစ်ပွါးခဲ့သောရိုဟင်ဂျာများအပေါ်တွင်ကျူးလွန်ခဲ့သည့် လူမျိုးကို ဦးတည်ဖိနှိပ်/ချေမှုန်းခြင်းနှင့်ပတ်သက်၍ ဒေါ်အောင်ဆန်း စုကြည်သည် ဤပြစ်မှုကြီး၏ပုဂ္ဂိုလ်ရေး မျက်နှာစာအဖြစ်မည်ကဲ့သို့ ဖြစ်လာခဲ့ရခြင်းနှင့်နိုင်ငံတကာ မီဒီယာများကဤကျူးလွန်မှုကြီးအပေါ် ဒေါ်အောင်ဆန်းစုကြည်၏ နှုတ်ပိတ်နေပုံကိုခေါင်းပေးဖော်ပြခြင်းနှင့် အတူဤဖြစ်ရပ်ဆိုး၏အဓိကဇာတ်ဆောင်ဖြစ်သည့် ရိုဟင်ဂျာများ၏ အသံများကို သွယ်ဝိုက်၍ တိတ်ဆိတ်စေသကဲ့သို့ဖြစ်စေခဲ့ပုံများကို ဤသုတေသနဆောင်းပါးတွင် သုံးသပ်တင်ပြထားပါသည်။ နိုင်ငံ တကာမီဒီယာများ၊ ကုလသမဂ္ဂ၊ နိုင်ငံတကာနှင့် ပြည်တွင်းပြည်ပ အစိုးရမဟုတ်သော အဖွဲ့အစည်းများနှင့် မြန်မာဖေ့စ်ဘွတ်ခ် အသုံးပြု သူများသည် ရိုဟင်ဂျာများနှင့် ပတ်သက်သည့် ဖြစ်ရပ်ဇာတ်ကြောင်း များကို မည်ကဲ့သို့ပုံဖော်ရန် ကြိုးပမ်းခဲ့ကြသနည်းဆိုသည့် သုတေသန မေးခွန်းနှင့်အကျိုးစီးပွါးအားဖြင့်ကွဲပြားနေသောလူ့အဖွဲ့အစည်းအတွင်း သက်ဆိုင်ရာအုပ်စုအသီးသီး၏အကျိုးစီးပွားများကိုသာရှေ့တန်းတင် ဆောင်ရွက်ခဲ့ကြခြင်းဖြင့်ရှုပ်ထွေးကွဲပြားမှုများပိုမိုဖြစ်ပေါ်လာခဲ့ပုံကိုယခု ဆောင်းပါးတွင် ဆွေးနွေးထားပါသည်။

Background to the 2017 Exodus: Perfect Timing to Drive out Rohingyas

Hundreds of thousands of Rohingyas were driven out of Myanmar during the Naga Min (Dragon King) campaign in 1978. Many were repatriated afterward. In June 2012, another exodus took place after racial riots broke out in northern and other parts of

Arakan and the whole country, a series of events which popularized the slogan 'the West gate has fallen' among nationalists. The slogan implies that the country now cannot stop the influx of Rohingyas (as well as terrorists as attested by figure 1).

The reality, of course, is the opposite: after the crisis in August 2017, close to one million Rohingyas (and some Hindus) left through western borders to Bangladesh. Considered a coordinated attempt to derail Aung San Suu Kyi's (ASSK's) National League for Democracy (NLD) from winning the general election in 2015 and to destabilize her government after the NLD won the elections,[1] the killing of Rohingyas and Muslims in cities such as Meiktila were largely ignored by the government so it could avoid being implicated in the highly-charged, anti-Rohingya (and Muslim) framing of the riots. ASSK and the NLD shunned the media and resorted to using draconian tactics against the institution. Journalists who criticized nationalists, including Wirathu, the monk who incited hatred against Rohingyas and Muslims and whom *TIME* magazine branded 'The Face of Buddhist Terror',[2] were not protected or supported by the NLD and their followers.[3]

[1] Such consideration is not unfounded. Soon after the June 2012, the author had a chance to hold discussions with some politicians and civil society leaders and most argued that the NLD had to be careful about how they react to the Rohingya crisis, which was seen as a deliberate attempt by the army to derail the progress of the NLD. The removal by Facebook of several accounts including that of Senior General Min Aung Hlaing in August and October 2018 respectively supported the NLD and their followers' fear that the army was behind the coordinated attacks, or in Facebook parlance, "coordinated inauthentic behavior" on Facebook (Meta Newsroom, 2018).

[2] Beech, 2013.

[3] One such journalist is Swe Win, charged and tried under Article 66(d) of the 2013 Telecommunications Act (Thet Su Aung, 2018), which is seen as a legacy of the Orwellian State deliberately left in the law books by the Aung San Suu Kyi-led government to protect the government from criticism. Swe Win was later shot in an assassination attempt and fled to Australia (ABC Foreign Correspondent, 2021).

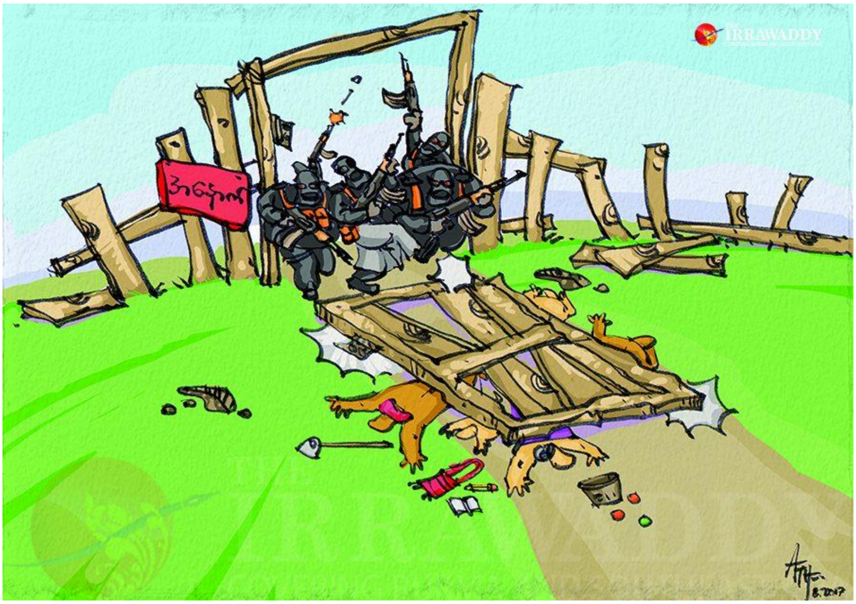


Figure 1[4]

It is not a coincidence that the recurrence of the "Rohingya Question" and escalation of the crisis began during the early days of the NLD government that came to power in 2015. National reconciliation—which could be historically interpreted as reconciliation between the army and the NLD[5]—peace, and the rule of law, are three pillars of the NLD party. In 2017 the NLD's stance on constitutional reform seemed to no longer be the party's priority.[6] Understanding that the Rohingya crisis escalated post-2011, i.e., during the civilian government period, is important to keep in mind when evaluating the conflicting crisis narratives based on geographical regions, particularly inside and outside the country, as well as the different solutions suggested by regional and international groups.

---

[4] ATH, 2018.

[5] There were different international interventions to initiate and foster national reconciliation between Aung San Suu Kyi and the army (Maung Aung Myoe, 2002).

[6] Sithu Aung Myint, 2017.

After the NLD won the 2012 by-elections and 2015 general elections and formed government, it focused a lot on reconciliation, i.e., NLD speeches for winning the support of the military; no other issues were prioritized so highly. In that context, the killing, mass exodus, and long-term internment of Rohingya inside the country were largely ignored by the NLD. Speaking for the Rohingya and protecting their rights, including citizenry rights, would have put the NLD in confrontation with the army. In addition, the NLD would lose followers who view the Rohingya as illegal immigrants.[7] Under the perfect cover of and at the expense of the NLD and ASSK, in the name of promoting national reconciliation, the army could carry out its crimes against Rohingya people.[8] The international media and community came to understand the NLD and particularly ASSK's positioning only after August 2017.

The Personification of the Problem

The peaceful transition to democracy in Myanmar was hailed as a hallmark of success for Myanmar and the international community that supported Myanmar's democratic causes during its dictatorship between 1988 and 2011. Little did the world know that the fairy tale everyone wanted to be a part of would end tragically in 2017, barely six years into the transition. The embodiment of Myanmar's democratic triumph, ASSK, has also been accused of ignoring her lifelong causes of democracy and freedom. Once a poster girl for internationalism, democracy, human rights, and good against evil tropes, after the Rohingya crisis ASSK was disowned by her friends; students and citizens demanded their governments strip her of awards and honorary citizenships,[9] and the United Nations criticized her for not pre-

[7] Cheesman, 2017.
[8] One of the reasons ASSK supporters give when warning against criticism of her is that doing so is akin to falling into a trap laid by the military, which is often seen as the 'big black hands' behind national unrest.
[9] Jett, 2018.

venting the crisis and even acting willfully in some cases to escalate tensions (and violence against minorities) by spreading fake news.[10]

While the world outside Myanmar viewed her as part of the problem for the ongoing Rohingya issue and a disgrace to democracy and human rights, her reputation inside Myanmar remained intact as testified by the following cartoon. In the picture, she is depicted as a woman carrying a badly-injured Myanmar (highlighting the Kachin State war in the north and the Rohingya crisis in the west) walking a tightrope with medals falling off her. This cartoon captured a largely sympathetic view the Myanmar public has toward her and is consistent with the popular trend among the general public to show their support with ASSK publicly. The cartoon also reflects the rising sentiment among the general public in Myanmar, i.e., victimization. Most thought ASSK and the whole country were portrayed negatively by the international media. Not only cartoonists, writers, and people who have access to media but also the general public with social media platforms voluntarily took part in defending ASSK and themselves against the international media. To both western media and the public inside Myanmar, ASSK became the center of the whole Rohingya issue, so much so that the real victims—Rohingya people, became less news-worthy than her.

[10] The United Nations report stated "The State Counsellor, Daw Aung San Suu Kyi, has not used her *de facto* position as Head of Government, nor her moral authority, to stem or prevent the unfolding events, or seek alternative avenues to meet the Government's responsibility to protect the civilian population or even to reveal and condemn what was happening. On the contrary, the civilian authorities have spread false and hateful narratives; denied the Tatmadaw's wrongdoing; blocked independent investigations, including of the Fact-Finding Mission; and overseen the bulldozing of burned Rohingya villages and the destruction of crime sites and evidence. Ignorance on the part of the Myanmar civilian authorities was effectively impossible", (UNHCR, 2018, p. 389).

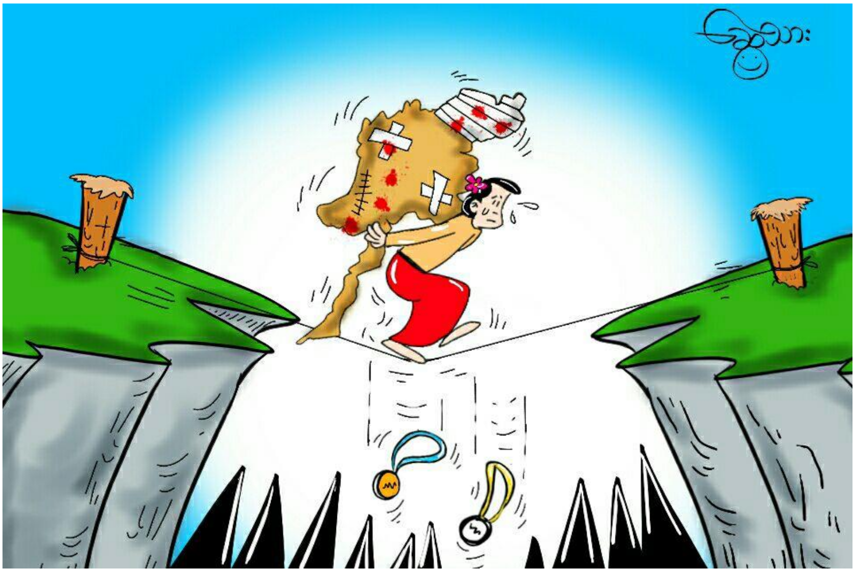


Figure 2[11]

After March 2011, when the transfer of power to the Union Solidarity and Development Party civilian government was completed, international attention focused on how free and fair Myanmar's elections were and how smooth the transition was. The overwhelming narrative was there was a rupture in Burmese politics, a break from the long oppression, human rights abuses, and ongoing civil war with minorities. At long last, Myanmar, a benighted country that lived in the dark corner of the world, had arrived on the world democracy scene. Furthermore, the country needed much cheering on the global stage.[12] Invitations from world leaders were extended to ASSK, locked inside Myanmar for more than two decades. Then-US President Barack Obama and other world leaders Myanmar and met with her, thereby legitimizing the transition and glorifying the long-awaited democratic victory. Voices of the critics who pointed

[11] Aung San Suu Kyi's Burden, 2018.

[12] Her first visit to Europe after the long house arrest was hailed as a "triumphant visit" (Cumming-Bruce, 2018).

out that it was not a rupture but a continuation under disguise[13] were silenced, and many were branded pessimists putting forward their agenda supporting outside-parliament practices, i.e., street protests, rather than supporting parliamentary democracy.

Figure 3[14]

It is essential to understand the enthusiastic support of ASSK then to understand how the world suddenly became disappointed with her after the August 2017 events. Even when she should not have been seen as a victim in 2012, the media still framed her as such. Few critics were listened to when they pointed out her silence on the renewed Rohingya crisis in 2012

[13] This disguise could be understood as the military control was cloaked in the Aung San Suu Kyi-led civilian government. This is at least a narrative many inside Myanmar still circulate.

[14] Many Facebook users in Myanmar changed their profile pictures to pictures like this in September 2017 amidst the escalating criticisms internally against Aung San Suu Kyi.

and then her collusion with the military and international mining companies when she persuaded disenfranchised farmers to accept compensation and accept jobs at the mining sites.[15] Both inside and outside Myanmar, ASSK was given the benefit of the doubt, and many were hoping she would slowly speak out against the military on their treatment of Rohingyas and other military-related, old, unresolved issues. However, her spokesperson in 2017 denied she had any sympathy for Rohingyas, dispelling any lingering hope the international community had for her.[16]

Different Narratives in Different Circles

International Media

From the early days of her release, the prevailing narrative has been that a weakened ASSK is synonymous with a weakened Myanmar, and many are worried that divide over ASSK will inevitably strengthen the military.[17] International media and the international community continue to view and understand Myanmar through the lens of ASSK. The same narrative persisted inside the country through the by-elections in 2012, the elections in 2015, and in October 2018, weeks before the by-elections, one of ASSK's ministers warned his constituents that without ASSK's leadership, the country would never enjoy peace and development.[18] The NLD continued to use her pictures in their election

---

[15] Criticism of her stance on the Letpadaung mining dispute came often from local and exile Burmese media. See Aung Zaw's opinion piece for one such critical report (2018).

[16] McPherson, 2017.

[17] One UK media outlet picked up such sentiment shortly after the June 2012 riots (Taylor, 2012).

[18] ထက်နိုင်ဇော်၊ (၂၀၁၈, အောက်တိုဘာလ ၁၀)၊ ဒေါ်အောင်ဆန်းစုကြည်ကို မယုံကြည်ပါက တိုင်းပြည် ဒုက္ခတွေ့မည်ဟု မကွေး ဝန်ကြီးချုပ် ပြော၊ *ဧရာဝတီ* ။ https://burma.irrawaddy.com/news/2018/10/10/172200.html

campaigns despite her waning international acclaim. The narratives and headlines in 2018 and 2019, particularly about ASSK and her NLD party, should be understood in that context.

The hype about the success and the transition was so great that one could only expect dismay and frustration to that magnitude, and sure enough, we see such a scale of global awe at the incapacitated leader in the form of withdrawals of human rights awards. Western narratives about the Rohingya seem to be shaped more by the global democratic icon's silence on the plight than the plight itself. Moreover, we hear more about why ASSK is not speaking up rather than what could be done to help the country to bring back Rohingyas—not to their camps, but to their original communities. Such a narrative alienates local journalists and even human rights campaigners who disagree with the military and its operations but are still overwhelmingly supportive of ASSK. Local journalists, activists, and NLD supporters are frustrated that the media and the international community, including the United Nations (UN), did not separate ASSK from the military but portrayed both parties as colluding with each other to commit crimes. Whether there was collusion was a question probably six or seven years too late. The more attention the media put on ASSK, the more defensive locals became. Unfortunately, the strategy employed locally contained the damage done, and how to respond to international media and campaigns utilizing media and public relations.[19]

---

[19] ရိုဟင်ဂျာ Crisis နောက်ကွယ်မှာ မဟာအင်အားကြီး နိုင်ငံတွေရဲ့ ကစားကွက်တွေ အများကြီးပါတယ်။ ကျနော်တို့ မအကြွဖို့လိုတယ် (ရုပ်/သံ)၊ (၂၀၁၈, အောက်တိုဘာလ ၁၀)၊*ဧရာဝတီ*။ https://www.facebook.com/theirrawaddy-burmese/videos/1967809533263189. Ex-information minister, Ye Htut also opined that due to the government's inadequate handling of the media, the world did not have a chance to know that both sides—both Buddhists (and Hindus) and Rohingyas—suffered during the crisis (2018). Aung San Suu Kyi and the country's blame for the Rohingya crisis has been framed as a public relations failure on the part of the government that distracted from the deliberate killings and tortures committed by the army as reported by Amnesty International (2018).

ASSK, or rather her silence, has been influential in the shaping of international narratives of the Rohingya crisis. However, beyond the international media headlines, discourses and news about Rohingyas are eerily quiet inside Myanmar. Apart from occasional cartoons and news that respond to international news about ASSK and her government's handling of the Rohingya issue, few public discussions about the Rohingya take place. Domestic and international understanding and framing of one of the worst human-made tragedies of the modern time have been oddly centering around one figure, i.e., ASSK. International media and community attack her, and the domestic (non-Rohingya) population defends her. Otherwise, the central players and what should be the focal point of the crisis, i.e., the Rohingya themselves, are missing from most debates. Rohingyas are left to defend themselves when the world discusses if and how much blame should be appropriated to ASSK. Rohingyas and non-Rohingyas in Myanmar talk past each other; the UN and other international agencies, including the media, inevitably play (often unhelpful) mediators between two parties. Events unfolded and solutions proposed spread far and wide, often via social media;[20] local communities no longer enjoy the privacy and right to resolve their problems behind closed doors, nor did they have agency to present their problems from their perspectives and find solutions on their own.

UN, NGO Circle and Academics

Amidst different narratives in the UN and nongovernmental organizations (NGOs) circles and the international media, what could be a long-term solution for the crisis went missing. That is how to mobilize the remaining locals, who are not Rohingyas but ethnic Rakhine living in Arakan or Rakhine State, and other Burmans from the rest of the country, to build bridges over how the

[20] Immediately after the August 2017 crisis, a local police order for Ayeyarwady Region, i.e., the river delta, which can be accessed by sea from Rakhine State, to be vigilant about escaping Rohingyas (Bengalis in the documents and local language) was leaked to social media.

two warring communities could forge alliances and how they could live together again as they did before. Under the microscopic scrutiny of the media and multiple stakeholders, local attempts to help solve the problems were ignored. As the international community assumes that all Rakhine people and Buddhist Burmese are racists, there is no hope for communities to be able to live together again. Such assumptions are dangerous, and they can further alienate and disempower local communities, particularly brave small organizations and individuals who are desperately trying to find remedies with little resources – and Burmese and Rakhine journalists such as Wa Lone and Kyaw Soe Oo, who were jailed for their exposé on the killings of Rohingyas in Inndin.[21]

Concerning academic circles, unlike other conflicts, the Rohingya conflict saw the government welcoming scholars, particularly those that support the government's narratives that Rohingyas are not indigenous to Arakan. As a scholar and Burmese national, I think the silence of scholars with otherwise good intentions inevitably emboldens nationalists and alienates a few scholars who are outspoken about Rohingyas, and as a collective body, scholars could reflect on our roles and interactions with the country and its people. There is a disconnect between what we teach to our students that if you know more, you will be able to do more things to change your life and those around you and how we as scholars actually engage with our research communities. We keep telling ourselves that we need to know more to do things better - or even start doing things.

Domestic Populations and Facebook Users

Domestic narratives in teashops as well as on social media largely fell under three categories following 2017: 1) defense against what many see and call threatening/bullying tactics of western countries and media; 2) ongoing debates about sovereignty versus human rights that include the Responsibility to Protect (R2P) and Chinese projects in northern Arakan and 3)

[21] Wa Lone & Kyaw Soe Oo, 2018.

prospects for the 2020 elections. International and domestic narratives are, to a certain extent, linked and fueled by each other. Locals see the narratives of the international media and western countries as threatening the country's sovereignty, and many think international lobbyists are working to push the Rohingya agenda high on the UN security council. Many argue that though they do not like the military, they are together with the military if sovereignty is threatened. Furthermore, the Rohingya issue is the most critical issue many people think is threatening national sovereignty. Post-August 2017 rallying behind ASSK and the military, where the same people are now behind what was previously regarded as two opposition parties, could be understood as grassroots mobilization to protect the country's sovereignty.

In late 2017 and early 2018, amidst the talk of R2P, many assumed that the West has ulterior motives behind R2P and its campaigns about the Rohingya. Some argue such attempts aim to derail Chinese investments in Arakan state, including the Kyauk-Phyu economic zone. Regarding genocide and ethnic cleansing, a director from a local Myanmar think tank, National Reconciliation and Peace Center, argued that the onus of proof is on the accusers, and not on the government.[22] Such argument dominates the local narrative, and the government seems to have invested heavily in promoting such narratives on social media.

The Ministry of Communication and Information Technology spent about 5 million USD on a Social Media Monitoring Team formed in February 2017,[23] and *The New York Times* argued that the genocide was incited on Facebook by mostly military personnel near the Myanmar capital.[24] Although Facebook took down the accounts of the military and its supports, including

---

[22] Spoken in a video report for Kamayut Media, since removed from Facebook: https://www.facebook.com/kamayutmedia/videos/2079480092069176/

[23] Facebook ကို စောင့်ကြည့်မယ်. (2018, March 20). *BBC News မြန်မာ.* https://www.bbc.com/burmese/burma-43477522

[24] Mozur, 2018.

that of Senior General Min Aung Hlaing, narratives denying genocide and posts promoting hate and violence against Rohingyas continue, and those sympathetic to Rohingyas are also still popular.[25] The Rohingya issue sustains nationalists' narratives on the need to protect one's religion and race, especially toward the goal of the main opposition party, the Union Solidarity and Development Party, winning the 2020 elections. On March 18, 2018, the president of the USDP party reminded his party that every citizen has to protect one's race and religion. This kind of narrative encourages the election cycle to closely align with a violence cycle.

Conclusion

History and historians lock Burma in the past; by contrast, liberation and democracy forces the nation and her people to rush to the future already defined by global forces including donors for various projects on democracy. Local Burmese are yet to have the privilege to imagine our future, redeem our past and curve a path from the violent past together. Violence buried will resurface as an even more powerful force to be inflicted on oneself and onto others, especially others that majority Burmans do not deem share their legacy. Building democracy in Burma requires transcending the tragic and brutal past dominated by colonialism and military regimes as well as conflicting donor agendas.

The year 2020 brought renewed hopes for the Rohingya issue. It is no longer about the trial against the government at International Criminal Court but reconciliation between Rohingya and Rakhine youth in Rakhine State. Rakhine people became the victims of military campaigns themselves and forged alliances with Rohingyas still living in the camps. Local voices, once suppressed, called for the war against Rakhine people to stop and many activists boycotted the NLD-led 2020 elections, a movement unheard of five years ago. Away from the global headline

---

[25] From the author's own experience reporting posts inciting violence, Facebook has been slow, sometimes taking up to a week to take down a post.

news, and perhaps in the absence of NGOs and democracy projects in the midst of pandemic, Burmese are slowly beginning to set their agendas. Local political and social movements against the government as well as the military however are seen by the NLD as derailing their plans for reelection in particular and the country's long-term democratic trajectory in general. Only time will tell whether the youth-led movements, which I see are a real hope for the country, will set both Rohingyas and Rakhine people free.

References

ABC Foreign Correspondent. (2021). #WhatsHappeningInMyanmar: Six Months after the Coup. *YouTube.* https://youtu.be/81u9LoGD-QM

ATH. (2018). Danger from the West Gate. *The Irrawaddy.* https://burma.irrawaddy.com/cartoon/2017/08/05/139962.html

Amnesty International. (2018). *Myanmar: "We will destroy everything": Military responsibility for crimes against humanity in Rakhine State.* https://www.amnesty.org/en/documents/asa16/8630/2018/en/

Aung San Suu Kyi's Burden. (2018, October 8). *The Standard Time Daily News.* http://sdtimedaily.com/category/years-record/2018-photo-review/

Aung Zaw. (2013, March 14). The Letpadaung Saga and the End of an Era. *The Irrawaddy.* https://www.irrawaddy.com/opinion/the-letpadaung-saga-and-the-end-of-an-era.html

Beech, H. (2013, July 1). The Face of Buddhist Terror: How Militant Monks are Fueling Anti-Muslim Violence in Asia. *TIME.* http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,2146000,00.html

Cheesman, N. (2017). How in Myanmar "National Races" Came to Surpass Citizenship and Exclude Rohingya. *Journal of Contemporary Asia*, *47*(3), 461–483. https://doi.org/10.1080/00472336.2017.1297476

Cumming-Bruce, N. (2012, June 14). A Burmese Leader's Triumphant Return to Europe. *The New York Times*. https://www.nytimes.com/2012/06/15/world/europe/aung-san-suu-kyi-begins-triumphant-visit-to-europe.html

Jett, J. (2018, October 3). Canada Revokes Honorary Citizenship of Aung San Suu Kyi. *The New York Times*. https://www.nytimes.com/2018/10/03/world/asia/aung-san-suu-kyi-canada-citizenship.html

Maung Aung Myoe. (2002). The National Reconciliation Process in Myanmar. *Contemporary Southeast Asia*, *24*(2), 371–384. https://www.jstor.org/stable/25798601

McPherson, P. (2017, March 31). Aung San Suu Kyi: Myanmar's great hope fails to live up to expectations. *The Guardian*. https://www.theguardian.com/world/2017/mar/31/aung-san-suu-kyi-myanmars-great-hope-fails-to-live-up-to-expectations

Meta Newsroom. (2018, August 28). *Removing Myanmar Military Officials from Facebook*. https://about.fb.com/news/2018/08/removing-myanmar-officials/

Mozur, P. (2018, October 15). A Genocide Incited on Facebook, With Posts From Myanmar's Military. *The New York Times*. https://www.nytimes.com/2018/10/15/technology/myanmar-facebook-genocide.html

Sithu Aung Myint. (2017, May 28). Aung San Suu Kyi amends her stand on constitutional reform. *Frontier Myanmar*. https://www.frontiermyanmar.net/en/aung-san-suu-kyi-amends-her-stand-on-constitutional-reform/

Taylor, J. (2012, June 21). Row over Aung San Suu Kyi threatens to split Burmese pro-democracy. *The Independent*. https://www.independent.co.uk/news/world/asia/row-over-aung-san-suu-kyi-threatens-to-split-burmese-pro-democracy-movement-in-britain-7873238.html

Thet Su Aung. (2018, February 13). Myanmar Journalist Charged with Defamation Refuses to Apologize to Fire-

brand Monk. *Radio Free Asia*. https://www.rfa.org/english/news/myanmar/myanmar-journalist-charged-with-defamation-refuses-to-apologize-to-firebrand-monk-02132018161716.html

UNHCR. (2018, August 27). *Report of the Independent International Fact-Finding Mission on Myanmar.* https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/FFM-Myanmar/A_HRC_39_64_Myanmar.pdf

Wa Lone & Kyaw Soe Oo. (2018, February 8). Massacre in Myanmar: One grave for 10 Rohingya men. *Reuters*. https://www.reuters.com/investigates/special-report/myanmar-rakhine-events/

Ye Htut. (2018, October 22). ပြီးခဲ့တဲ့ စနေနေ့ က စင်္ကာပူအမျိုးသားပြတိုက်မှာပြုလုပ်တဲ့ နာမည်ကြီး ခေတ်ပုံသတင်းထောက် ပက်ထရစ် ဘရောင်း(Patrick Brown) ရဲ့ The Rohingya Crisis: Documenting the recent mass exodus ဟောပြောပွဲ ကို သွားနားထောင်ခဲ့ပါတယ်၊ *Facebook.* https://www.facebook.com/ye.htut.988/posts/1888731527907107

ထက်နိုင်ဇော်၊ (၂၀၁၈, အောက်တိုဘာလ ၁၀)၊ ဒေါ်အောင်ဆန်းစုကြည်ကို မယုံကြည်ပါက တိုင်းပြည် ဒုက္ခတွေ့မည်ဟု မကွေး ဝန်ကြီးချုပ် ပြော၊ *ဧရာဝတီ*။ https://burma.irrawaddy.com/news/2018/10/10/172200.html

ရိုဟင်ဂျာ Crisis နောက်ကွယ်မှာ မဟာအင်အားကြီး နိုင်ငံတွေရဲ့ ကစားကွက်တွေ အများကြီးပါတယ်။ ကျနော်တို့ မအကြဖို့လိုတယ် (ရုပ်/သံ)၊ (၂၀၁၈, အောက်တိုဘာလ ၁၀)၊*ဧရာဝတီ*။ https://www.facebook.com/theirrawaddyburmese/videos/1967809533263189

Facebook ကို စောင့်ကြည့်မယ်. (2018, March 20). BBC News မြန်မာ. https://www.bbc.com/burmese/burma-43477522

အခြေခံရပိုင်ခွင့်များကို အာမခံနိုင်မှသာ မြန်မာ့ယဉ်ကျေးမှုနှင့်ဘာသာရေးတွင် အားလုံးအကျုံးဝင်မှု ဖြစ်ထွန်းနိုင်မည်

မသီတာ-စမ်းချောင်း

စာတမ်းအကျဉ်း

အခြေခံရပိုင်ခွင့်များကို အာမခံနိုင်မှသာ မြန်မာ့ယဉ်ကျေးမှုနှင့်ဘာသာရေးတွင် အားလုံးအကျုံးဝင်မှုသည် လူတစ်ဦးချင်း၊ မိသားစုတစ်စုချင်း၊ လူအုပ်စုတစ်ခုချင်းအဆင့်တွင် အခြေအနေတစ်မျိုးဖြစ်ကာနိုင်ငံ တော်အဆင့်တွင်မူလက်ရှိအမြင့်ဆုံးအာဏာကိုရယူထားသူသို့မဟုတ် အင်စတီကျူးရှင်း၏ အဆုံးအဖြတ်ပေါ်တွင်သာအစဉ် သဖြင့် မူတည်နေလေ့ရှိတတ်သဖြင့် ယင်းကပင် လူတစ်ဦးချင်း၊ မိသားစုတစ်စုချင်း နှင့် လူအုပ်စု တစ်ခုချင်းတို့ အပေါ်တွင်ပါ ရိုက်ခတ်မှု များ ရှိသည်ဟု ဆိုရမည် ဖြစ်သည်။ တစ်နည်းအားဖြင့် မြန်မာနိုင်ငံ အချုပ်အခြာအာဏာ သက်ရောက်သော နယ်နမိတ်အတွင်းမှီတင်း နေထိုင်သမျှ လူသားအားလုံး တို့အား ဒီမိုကရေစီ၏ အခြေခံအုတ်မြစ်ဖြစ်သော အခြေခံ ရပိုင်ခွင့်များဖြစ်ကြသည့် လွတ်လပ်စွာ ကိုးကွယ်ယုံကြည်ခွင့်၊ လွတ်လပ်စွာ ထင်မြင်ယူဆခွင့်နှင့် လွတ်လပ်စွာ ရေးသားထုတ်ဖော်ပြောဆိုခွင့်တို့ကို ရာနှုန်းပြည့် အာမခံခွင့်ပြုနိုင်သည့် အခြေအနေသို့ မရောက်မချင်း မြန်မာ့ယဉ်ကျေးမှုနှင့် ဘာသာရေးတွင် အားလုံးအကျုံးဝင်မှုသည် တစ်နိုင်ငံလုံး အတိုင်း အတာဖြင့် တစ်ပြေးညီ ထင်ရှားသည့် ဓလေ့တစ်ခု ဖြစ်လာမည် မဟုတ်ပေ။

Abstract

The state and state institutions must guarantee fundamental human rights to secure inclusiveness among the country's multi-religious and multi-ethnic citizens. Freedom of speech, freedom of expression, and freedom of religion must be cultivated as a political culture in nurturing inclusive citizenry in Myanmar.

သမိုင်းကြောင်း

ထိုသို့ မြန်မာ့ယဉ်ကျေးမှုနှင့် ဘာသာရေးတွင်အားလုံး အကျုံးဝင်မှု သည် တစ်နိုင်ငံလုံးအတိုင်းအတာဖြင့် တပြေးညီမဖြစ် နေရခြင်းကို နားလည်ရန် မြန်မာနိုင်ငံ၏သမိုင်းကြောင်းကို ဦးစွာ နားလည်သဘော ပေါက် ကြရပေမည်။ စင်စစ် လက်ရှိ ပြည်ထောင်စု သမ္မတ မြန်မာနိုင်ငံဟု ဆိုရာတွင် ပဒေသရာဇ်ခေတ်က မြန်မာ၊ မွန်၊ ရှမ်း၊ ရခိုင်စသည့် လူမျိုးစု ပဒေသရာဇ် နိုင်ငံငယ်လေးများအပါအဝင် ကချင်၊ ကယား၊ ကရင်၊ ချင်းစသော လူမျိုးစုနယ်မြေများကိုစုပေါင်း ထားခြင်းသာဖြစ်ပြီးမည်သည့်နိုင်ငံရေးသဘောထားပေါ်တွင်အခြေခံ ကာ စုပေါင်းမည်၊ ထိုစုပေါင်းမှုကို အသီးသီးသောလူမျိုးစုများက မည်ကဲ့သို့ သဘောထားရှုမြင်ကာကိုယ်စားပြုကြမည်ဟူသော နိုင်ငံ ရေး သဘောတူညီချက်ကိုမူယခုအချိန်အထိရှာဖွေသတ်မှတ်နိုင် ခြင်း မရှိသေးပေ။ (လက်ရှိကျင်းပနေသော၂၁ရာစု ပင်လုံညီလာခံတွင် ယခုအချက်များကိုဆွေးနွေးအတည်ပြုနိုင်မည်ဟု ခန့်မှန်းရသော်လည်း မသေချာပေ။)

မြန်မာလူထုအနေဖြင့် မျိုးဆက်များစွာ ကိုယ့်ကြမ္မာကိုယ် စီရင်ဆုံးဖြတ်နိုင်စွမ်း၊ အားထုတ်ကြိုးပမ်းဆောင် ရွက်နိုင်စွမ်း မရှိဖြစ်ခဲ့ရသည့်အတွက် မြန်မာ့မြေတွင်ပျောက်ဆုံးခဲ့ရသော မျိုးဆက် များ (lost generations) ရှိသည်ဟု ဆိုတတ်ကြပါသည်။ စင်စစ်

မြန်မာလူထုသည် ကိုလိုနီလက်အောက်မကျမီကာလ သို့မဟုတ် လွန်ခဲ့သည့်ရာစုနှစ်တွင်ရှိခဲ့သောသက်ဦးဆံပိုင်ပဒေသရာဇ်စနစ်ကို မည်သည့်အခါကမျှဆန့် ကျင်ပုန်ကန်ခဲ့ကြခြင်းမရှိခဲ့ကြဘဲ၁၉ရာစုအတွင်း နယ်ချဲ့ဗြိတိသျှလက်အောက်သို့ ကျွန်အဖြစ် ကျရောက်သွား သည့်အခါမှသာ ပဒေသရာဇ်စနစ်သည်အလိုလိုအဆုံးသတ်သွားခဲ့ခြင်းသာ ဖြစ်ပါသည်။ ထို့ကြောင့်မြန်မာ့လူထုအတွက်လူတစ်ဦးတစ်ယောက်၏ခေါင်းဆောင်မှုကို ပုံအပ်ယုံမှတ်ကာ ပြည်သူလူထု၏အခန်းကဏ္ဍကိုနောက်လိုက်အဖြစ်သာခံယူမှုသည်အရိုးစွဲ အသားကျသည့်ခံယူချက်ဖြစ်ခဲ့ပါသည်။ ထို့ကြောင့်လည်းလူထုအတွက်မျိုးဆက်အလိုက်ကာလရှည်ကြာ အခန်းကဏ္ဍပျောက်ဆုံးခဲ့သည်မှာ ထင်ရှားပါသည်။

ကိုလိုနီလက်အောက်ခံအဖြစ်မကျရောက်မီ မြန်မာ့ထီးနန်းသည်သံတမန်ရေးဆက်ဆံမှုအရအိမ်နီးချင်းနိုင်ငံလေးများ ဖြစ်ကြ သော အခြားပဒေသရာဇ်နိုင်ငံလေးများနှင့်သာမကဝေးကွာသော အရပ်မှ အခြားနိုင်ငံများနှင့်ပါ အဆက်အဆံ ရှိခဲ့ရာမှ ဘာသာရေးနှင့် ယဉ်ကျေးမှုဒွေးရောယှက်တင် ရှိခဲ့သည်ဟု ဆိုနိုင်မည်ဖြစ်သည်။ ဥပမာ - မြန်မာ့နန်းတွင်းတွင်မူဆလင်ကိုယ်ရံတော်များအတွက် ကိုယ်ရံတော်ဗလီအပါအဝင်မန္တလေးတွင်ဗလီပေါင်း၄၀ ခန့် တည် ဆောက်ခဲ့သကဲ့သို့ နန်းတွင်းအခမ်းအနားများအတွက် ဟိန္ဒူဘာသာ ဝင်ပုဏ္ဏားများ၏ အခန်းကဏ္ဍသည်အတော် အရေးပါ ခဲ့ကြသည်။ ဒေါက်တာသန့်မြင့်ဦး ရေးသားသော*ခေတ်သစ်မြန်မာပြည် အား ဖန်တီးပုံဖော်ခြင်း* စာအုပ်စာမျက်နှာ ၉၆ တွင် 'မြန်မာတို့သည် ဗုဒ္ဓ ဘာသာသာမက ဟိန္ဒူယဉ်ကျေးမှု၏ အနုပညာနှင့် အတွေးအခေါ်များ ကိုလည်း စိမ့်ဝင်ခံစားနိုင်ခဲ့သည်' ဟု ဖော်ပြထားသည်။

(ဟိန္ဒူယုံကြည်မှုပေါ် အခြေခံသော သင်္ကြန်ပွဲတော်မှာ ကာလကြာလာသည်နှင့်အမျှခေတ်အဆက်ဆက်ကနိုင်ငံ့အစိုးရများ၏ အကိုင်

အတွယ်ပေါ်မှုတည်ကာဗုဒ္ဓဘာသာပွဲတော်အဖြစ် အသွင်ပြောင်း လာသည်ကိုတွေ့ရသည်။ စင်စစ် သင်္ကြန်ပွဲတော်သည် လွတ်လပ်ရေး ရပြီး ခေတ်နောက်ပိုင်းတွင် ရိုးရာယဉ်ကျေးမှုပွဲတော်အဖြစ်ကာလ ရှည်ကြာစွာရပ်တည်ခဲ့သည်။ ထို့ကြောင့်သင်္ကြန်ပွဲတော်တွင်လူမျိုး မရွေး ဘာသာအယူဝါဒမရွေး အတူတကွ ပါဝင်ဆင်နွှဲခဲ့ကြ သည်ကို သမိုင်းတစ်လျှောက်တွေ့မြင်ခဲ့ကြရသည်။ သို့ရာတွင် ၂၀၁၂ခုနှစ် နောက်ပိုင်းတွင်မူဘာသာရေးလှုံ့ဆော်မှုများအစပြုလာရာမှ သင်္ကြန် ပွဲ တော် ကာလအတွင်း ဗုဒ္ဓဘာသာဝင်မဟုတ်သောသူတို့ကသူတို့ ဘာသာတရား အလိုက်အခြားသောလှုပ်ရှားမှုများပြုလုပ်ကာ သင်္ကြန် ပွဲတော်တွင်ပါဝင်ဆင်နွှဲခြင်း မပြုရန်ထိ ဆုံးဖြတ်လာကြသည်ကို တွေ့ရသည်။)

ထိုစဉ်ကခရစ်ယာန်ဘာသာမှာမြန်မာနိုင်ငံတောင်ပိုင်းမှစတင် ဝင် ရောက် လာခဲ့သော်လည်း ကချင်၊ ကယား၊ ကရင်၊ ချင်းစသော ဒေသများတွင်ပိုမိုလက်ခံကိုးကွယ်မှု ရရှိခဲ့သည်ကို တွေ့ရသည်။ မြန်မာ၊ ရှမ်း၊ ရခိုင်၊ မွန်စသည့် ပဒေသရာဇ်နိုင်ငံများတွင်မူ နှစ်ကာလ ရှည်ကြာစွာအမြစ်တွယ်ခဲ့သည့် ဗုဒ္ဓယဉ်ကျေးမှုကြောင့် ခရစ်ယာန် ဘာသာ အပါအဝင် အခြားဘာသာတရားများကို လက်ခံကိုးကွယ်မှု အားနည်းခဲ့သည်။ ထို့ပြင် ကိုလိုနီနယ်ချဲ့တို့၏ ဘာသာ တရားအဖြစ် ခရစ်ယာန်ဘာသာအား ရှုမြင်မှုလည်း ထင်ရှားခဲ့သည်။ *ခေတ်သစ် မြန်မာပြည်အား ဖန်တီးပုံဖော်ခြင်း* စာအုပ် စာမျက်နှာ ၂၄၀ တွင် ‘၁၉ ရာစုအလယ်လောက်တွင် မူဆလင်များသည် အုပ်ချုပ်ရေး ပိုင်း၌ မြင့်မားသော ရာထူးများအထိ ရရှိခဲ့သည်။ မင်းနေပြည်တော်၏ မြို့ဝန်ပင်လျှင်မူဆလင်ဖြစ်ခဲ့၏။ ပုဂံမြို့ဝန်မှာလည်း ထိုနည်း လည်း ကောင်းပင်။ ဗြိတိသျှသံဆာဟင်နရီယူးက မြန်မာ့နန်းတွင်းတွင် မူဆလင်များသည် မိန်းမစိုး နန်းတွင်း အမှုထမ်းနှင့် ကိုယ်ရံတော်

တပ်သားရာထူးများ၌ ထမ်းရွက်နေကြောင်း တွေ့ရှိခဲ့ရ၏”ဟု ဖော်ပြထားသည်။

ကိုလိုနီခေတ်တွင်ကျင့်သုံးခဲ့သော ပညာရေးနှင့် စီးပွါးရေးဆိုင်ရာဆောင်ရွက်ချက်များကလည်း မြန်မာ့လူ့ ဘောင်၏ ယဉ်ကျေးမှုဆိုင်ရာ တန်ဖိုးနှင့်နားလည်မှုတို့အပေါ် သက်ရောက်မှုများစွာရှိခဲ့သည်။ ဘုန်းတော်ကြီးသင်ပညာရေး၊ ဗုဒ္ဓစာပေအခြေခံပညာရေးနှင့် အသားကျခဲ့သောမြန်မာ့လူ့ဘောင်တွင် ခရစ်ယာန်မစ်ရှင်သာသနာ ပြုကျောင်းများဝင်ရောက်လာချိန်မှစတင်ကာကိုယ်ပိုင်အမှတ်လက္ခဏာ ဆိုင်ရာအကြပ်အတည်းနှင့်တကွ ယင်းကို အခြေခံသော ပုန်ကန် စိတ်၊ ဆန့်ကျင်စိတ်များသည်လွတ်လပ်ရေးကြိုးပမ်းမှုနှင့်အတူ ကြီးထွားလာခဲ့ရသည်။ တနည်းအားဖြင့် အမျိုးသားရေးစိတ်ဓာတ်ကို အမြစ်တွယ်အောင် အဓိက ပံ့ပိုးပေးနိုင်ခဲ့သောအကြောင်းရင်းမှာ ကိုလိုနီပညာရေးနှင့်အတူ ပေါ် ပေါက်ခဲ့သောမစ်ရှင်ကျောင်းများ ၏ ကျောင်းသားများအပေါ် ကိုယ်ပိုင်အမှတ်လက္ခဏာဆိုင်ရာ ဖိအားပေးမှုဖြစ်သည်။ မစ်ရှင်ကျောင်းများက ကျောင်းသား ကျောင်းသူများ၏ အမည်ကိုခရစ်ယာန်အမည်၊ အင်္ဂလိပ်အမည်များပြောင်းလဲမှပညာ သင်ကြားခွင့်ပြုခဲ့သည်။ ထို့ကြောင့်မာဂရက်ဂွက်ထော်၊ ဒေးဗစ် အောင်ဘုဟုအမြီးအမောက်မတည့်သောနာမည်များပေါ်ထွက်ခဲ့သကဲ့သို့ ခရစ်ယာန် ဘုရားရှိခိုးခြင်းကို ကျောင်းများတွင်မဖြစ်မနေလုပ်ခဲ့ကြရသည်။ ယင်းသည် ဂွက်ထော်နှင့်အောင်ဘုတို့အတွက် မာဂရက်၊ ဒေးဗစ်ဟုဖြစ်သွားအောင်အထောက်အကူ ပြု-မပြု မသေချာပေ။ တစ်ဖန် မစ်ရှင်ကျောင်းထွက်မှ ကိုလိုနီအုပ်ချုပ်ရေးယန္တရားတွင်စာရေးစာချီ ဖြစ်နိုင်သည့် အခွင့်အလမ်း ရှိနိုင်မည်ဟူသော အချက်ကြောင့်လည်း သာမန်မြန်မာလူငယ်လေးများသည် သူတို့သဘောဆန္ဒမပါဘဲသူတို့၏ကိုယ်ပိုင်အမှတ်လက္ခဏာကို ပြောင်းလဲခဲ့

ကြရခြင်းသည် ကြီးစွာသော ဖိအားဖြစ်ခဲ့သည်။ ထို့ကြောင့် ယင်းကို တော်လှန်လိုစိတ်လည်း ဖြစ်လာကြသည်။ ထိုစိတ်သည် ၁၉၂၀ခုနှစ် ကျောင်းသားသပိတ်နောက်ပိုင်းအမျိုးသားကျောင်းများ ပေါ်ထွက်ရာတွင် အထောက်အကူ ဖြစ်ခဲ့သည်။ (ထိုသို့ဖြစ်သည်သာမက နောင်လွတ်လပ်ရေးရပြီး နောက် စစ်အာဏာရှင် ပေါ်ထွက်လာသည့်အခါ ယင်းတို့ကလည်း အလားတူစနစ်မျိုးကို သုံးစွဲကာ ဗမာ၊ ဗုဒ္ဓဘာသာ မဟုတ်သော အခြားလူမျိုး၊ဘာသာ လူစု များအပေါ် ဆက်ဆံခဲ့သည် ကိုလည်းတွေ့ရပါသည်။ မြန်မာ့လူ့ဘောင်အနေဖြင့် ပဒေသရာဇ်စနစ်မှ ဆိုရှယ်လစ်စနစ်ကိုတိုက်ရိုက်ကူးပြောင်းခဲ့ခြင်းမဟုတ်ဘဲကိုလိုနီခေတ် တွင်နှစ်ရာချီနေခဲ့ရသဖြင့်အခြားသောနိုင်ငံရေးစနစ်များအား ကျင့်သုံးပုံ နည်းလမ်းကို မသိခဲ့ကြဘဲ ကိုလိုနီစနစ်ကျင့်သုံးပုံကိုသာအတုခိုး နည်းယူနိုင်ခဲ့ကြခြင်းလည်း ဖြစ်နိုင် ပါသည်။)

ထို့ပြင်မြန်မာ့လူ့ဘောင်တွင်လယ်ယာလုပ်ငန်းသည်အဓိက စီးပွါးရေးလုပ်ငန်းဖြစ်ရာ တောင်သူလယ် သမားတို့၏ အခန်းကဏ္ဍမှာ အလွန်အရေးကြီးခဲ့သည်။ သို့သော်ကိုလိုနီခေတ်တွင် အိန္ဒိယမှလူတန်းစားနှစ်မျိုးကို နယ်ချဲ့အင်္ဂလိပ်တို့က တင်သွင်းလာခဲ့သည်။ တစ်မျိုးမှာ ချစ်တီးများဖြစ်ကြကာကျန်တစ်မျိုးမှာ ကူလီများ ဖြစ်ကြသည်။ ထိုလူတန်းစားနှစ်မျိုးကြောင့် ဓားမဦးချလယ်လုပ်လာသော မြန်မာအများစုမှာအိန္ဒိယနွယ်ဖွားများအပေါ်အပြုသဘောမဆောင်နိုင်သည့်သဘောထားများအခြေတည်ခဲ့ကြသည်။ ငွေကြေးအခက်အခဲရှိသော လယ်သမား များကို ချစ်တီးများကအတိုးနှုန်းမြင့်မား စွာဖြင့် ငွေချေး ပေးခဲ့ကာ အကြွေးမဆပ်နိုင်သည့်အခါ လယ်ယာမြေသာမက သမီးပျိုများကိုပါသိမ်းပိုက်ခဲ့ကြသဖြင့်လယ်သမားတို့က စိတ်အနာကြီး နာခဲ့ကြသည်။ ထိုမှတစ်ဆင့် မြန်မာ့လူ့ဘောင်တွင်ချစ်တီးများနှင့် ရုပ်သွင်တူသူများအပေါ် နယ်ချဲ့ကတင်သွင်းလာသည့်ကုပ်သွေးစုပ် ကုလား

သူဌေး၊ ဆိုးသွမ်းသောသူစိမ်းများအဖြစ်အမြင်သဘောထားသည် လည်း ပေါ်ပေါက်ခဲ့သည်။ တစ်ဖန် မြန်မာ့လယ်သမားတို့ထက် ဆင်းရဲနွမ်းပါးသော ကူလီများလည်း ဝင်ရောက်လာကာ အနိမ့်ကျဆုံးဖြစ်သောလယ်ယာနှင့်အိမ်တွင်းမှုလုပ်ငန်းများ (ဥပမာ-မိလ္လာကျုံးခြင်း) ကို လုပ်ကိုင်လေ့ရှိကြရာမှ ကူလီများနှင့် ရုပ်သွင်တူသူများအပေါ် အောက်တန်းစားအဖြစ် နှိမ်ချခွဲခြား ဆက်ဆံသည့်အလေ့အထလည်း ပေါ်ပေါက်ခဲ့သည်။ *ခေတ်သစ်မြန်မာပြည်အားဖန်တီးပုံဖော်ခြင်း*စာအုပ်စာမျက်နှာ၃၅၀တွင် 'မြန်မာတို့၏လူမျိုးရေးဝါဒမှာအပေါ်စီးခံစားချက်အမြင်နှင့် အကြောက်တရားတို့ ရောယှက်နေ၏။ အပေါ်စီးအမြင်မှာ မြန်မာတို့ အများအားဖြင့် ဆက်ဆံတွေ့ထိနေရသော အင်ဒီးယန်းအများစုမှာကျွမ်းကျင်မှုမရှိသောအလုပ်သမားများ၊ ကာယလုပ်သားနှင့် အိမ်တွင်းအစေခံများ၊ ဆင်းရဲမွဲတေ အလုပ်မရွေး ဝမ်းပမ်းတသာ လုပ်မည့်သူများဖြစ်နေသောကြောင့်ဖြစ်သည်။ လူနည်းစုမှာစီးပွါးရေး မျက်စိနှင့် စီးပွါးရေးစွမ်းအင်ရှိသူများ၊ နေရာဌာနများစွာ၌ အောင်မြင်မှုရနေသူများကြောင့် ထိတ်လန့်ကြောက်ရွံ့စိတ်ဝင်ခြင်း ဖြစ်၏'ဟု ဆိုထားသည်။ တစ်နည်းအားဖြင့်မြန်မာတို့တွင် အိန္ဒိယနွယ်ဖွားများနှင့်ပတ်သက်လျှင် ပိုမိုချမ်းသာသူကိုဖြစ်စေ၊ ပိုမိုဆင်းရဲသူကိုဖြစ်စေအပြုသဘောမဆောင်သော အမြင်သဘောထား တစ်ခုတည်းဖြင့် ဖြတ်သန်းခဲ့ကြရသည်မှာ ကိုလိုနီခေတ် နှစ်တစ်ရာကျော်တစ်လျှောက်လုံးပင် ဖြစ်သည်။

သို့ရာတွင်ကျောင်းသားသမဂ္ဂ၏ပထမဆုံးသော အထွေထွေအတွင်းရေးမှူးမှာအစ္စလာမ်ဘာသာဝင်ဦးရာရှစ်ဖြစ်ပြီး နောက်ပိုင်းတွင် ဥက္ကဋ္ဌအထိရွေးကောက်တင်မြှောက်ခံခဲ့ရသည်။ ထို့အတူ လွတ်လပ်ရေးကြိုးပမ်းမှုကာလအတွင်းအသက်စတေးခဲ့ကြရသည့် အာဇာနည်ကိုးဦးတွင် အစ္စလာမ်ဘာသာဝင် ဦးရာဇတ်နှင့် ရဲဘော် ကိုထွေးတို့

ပါဝင်ခဲ့ပြီး မြန်မာ့လူထုက တညီတညွတ်တည်း လက်ခံခဲ့ကြသည်။ ၂၀၁၂ ခုနှစ်နောက်ပိုင်းတွင်မှနိုင်ငံရေးသဘောထားမတူသည့် အုပ်စုများအကြားအမျိုးသားရေးအစွန်းရောက်သဘောထားကို တင်သွင်းလာခဲ့ရာ အမျိုးသားဒီမိုကရေစီအဖွဲ့ချုပ်ကို တိုက်ခိုက်ရန် ရည်ရွယ်ပြီး ဦးရာဇတ်နှင့်ကိုထွေးတို့အားအာဇာနည်စာရင်းတွင် မထည့်သွင်းဘဲ ဖျောက်ဖျက်ဖော်ပြမှု အချို့ ရှိလာခဲ့သည်။

တစ်ဖန် မြန်မာ့လူ့ဘောင်တွင်လူမျိုးနှင့် ဘာသာတရားကိုလည်းကောင်း၊ လူမျိုးနှင့်နိုင်ငံသားကိုလည်းကောင်း ရှင်းလင်းပြတ်သားစွာ ခွဲခြားနားလည်နိုင်စွမ်းလွန်စွာအားနည်းခဲ့သည်။ လွတ်လပ်ရေးရပြီးနောက် လွတ်လပ်သော ပုဂ္ဂလိကမီဒီယာများ ရှင်သန်ခွင့်ရှိခဲ့သည့် ပါလီမန်ဒီမိုကရေစီခေတ်သက်တမ်းဆယ်နှစ်မျှအတွင်းတွင်သာ လူမျိုးစုများ ၏ ဘာသာစကားကို အခြေခံသော မီဒီယာအချို့ ရှိခဲ့သည်။ မြန်မာ့ဆိုရှယ်လစ်လမ်းစဉ်ပါတီက အာဏာသိမ်းလိုက်ပြီး နောက်တွင်မူ ၁၉၆၂ ခုနှစ် ပုံနှိပ်ရေးနှင့်ထုတ်ဝေရေးဥပဒေ ပြဋ္ဌာန်းကာ စာပေစိစစ်ရေးအသက်ဝင်လာပြီးနိုင်ငံပိုင်မီဒီယာသာလျှင် တစ်ခုတည်းသောမီဒီယာအဖြစ် ရပ်တည်ကာ မြန်မာဘာသာစကားကို အခြေခံသောမီဒီယာသာလျှင် ဖွံ့ဖြိုးနိုင်တော့သည်။ ထို့ကြောင့် နိုင်ငံ၏ ဝါဒဖြန့်ချိရေးယန္တရားကနိုင်ငံတွင်းနေထိုင်သူများကို မြန်မာ လူမျိုးနှင့် ဗုဒ္ဓ ဘာသာသည်သာ နိုင်ငံကို ကိုယ် စားပြုသောအရာအဖြစ် အစဉ်တစိုက် ပုံဖော်ခဲ့ရာမှ အများစုသည် မြန်မာနှင့် ဗုဒ္ဓ ဘာသာကို လူမျိုးနှင့်ဘာသာအဖြစ် ခွဲခြား မမြင်တတ်ကြတော့ပေ။ ထို့တူ ခရစ်ယာန်လူမျိုး၊ ဟိန္ဒူလူမျိုး၊ မွတ်ဆလင် လူမျိုးစသဖြင့် ဘာသာနှင့် လူမျိုးကို ရောထွေးနားလည်လာကြသည်။

လူမျိုးနှင့်နိုင်ငံသားကိုလည်းရောထွေးမှတ်သား တတ်ကြ သည်။ သို့ဖြင့် တရုတ်၊ ကုလား စသည့် လူမျိုးတို့ကို မြန်မာမဟုတ် သဖြင့်၊

ဗုဒ္ဓဘာသာမကိုးကွယ်သူများလည်းရှိသဖြင့် နိုင်ငံခြားသား၊ ဧည့်သည်ဟူသည့် အမြင်များလည်းပေါ်ထွက်လာခဲ့သည်။ ထို့ပြင် ဗမာမှန်လျှင်၊ ရခိုင်မှန်လျှင် ဗုဒ္ဓဘာသာ၊ ကချင်မှန်လျှင်၊ ချင်းမှန်လျှင်၊ လားဟူမှန်လျှင် ခရစ်ယာန်ဘာသာ စသဖြင့် လူမျိုးနှင့် ဘာသာတရားကို တရားသေ တွဲစပ်နားလည်ထားကြသည်။ ခရစ်ယာန်ဘာသာမှ ဗုဒ္ဓဘာသာသို့ ကူးပြောင်းကိုးကွယ်သော ချင်းတိုင်းရင်းသူ ရုပ်ရှင်မင်းသမီးကို အခြားချင်းတိုင်းရင်းသူတစ်ဦးက ဘာသာပြောင်းသွားသဖြင့် ချင်း မဟုတ်တော့ဟု ဝေဖန်သတ် မှတ်မှုမျိုး၊ နိုင်ငံသားမှတ်ပုံတင် လာလျှောက်သည့် လားဟူတိုင်းရင်းသူက သူမသည် ဗုဒ္ဓဘာသာကိုးကွယ်သူဟု မည်သို့ပင် ပြောစေကာမူ လားဟူရွာငယ်လေးရှိ မှတ်ပုံတင်အရာထမ်းက သူမ၏ မှတ်ပုံတင်ထဲတွင် လားဟူလူမျိုး၊ ခရစ်ယာန်ဘာသာဟုဖြည့်လိုက်ခြင်းမျိုးသည် ကြားရလေ့ရှိသော ဇာတ်လမ်းမျိုး ဖြစ်သည်။ *ငြိမ်းချမ်း(ခဲ့)သော နေ့ရက်များသို့* ဟူသည့် စာအုပ်တွင်အစ္စလာမ်ဘာသာဝင်မိန်းကလေးတစ်ဦးက သူ့မှတ်ပုံတင်ထဲ တွင် မြန်မာ-အိန္ဒိယ-ပါကစ္စတန်ဟု လူဝင်မှုကြီးကြပ်ရေးဌာနက ဖြည့်ပေးထားကြောင်း၊ မိတ္ထီလာအရေးအခင်းအပြီးတွင် လူမျိုးဟူ သည့် ကွက်လပ်ကိုဖြည့်ရန် ဝန်လေးကြောင်း၊ သူတို့ မိသားစုသည် ပါကစ္စတန်နှင့် မည်သည့် အဆက်အစပ်မျှ မရှိကြောင်း၊ သူ့ကိုယ်သူ မြန်မာဟုသာ ခံယူထားကြောင်း၊ သို့ရာတွင် အများက သူ့ကို ကုလား၊ သွေးနှောအဖြစ်သတ်မှတ်ခေါ်ဝေါ်မှုရှိသဖြင့် စိတ်ပျက်ရကြောင်းတို့ကို ဖော်ပြထားသည်။

သည်နေရာတွင်တရုတ်ဟုဆိုလျှင် နယ်စပ်ကုန်သွယ်ရေး တိုးတက်လာပြီး နောက်ဆက်တွဲ ဝင်ရောက်လာသော တရုတ်နိုင်ငံဖွားတရုတ်များကို ဒေသခံတရုတ်များနှင့် ရောထွေးနားလည်ကြသည်များလည်း ရှိနေသည်။ ရှေးအစဉ်အဆက်ကအခြေချနေထိုင်ခဲ့ကြသော

တရုတ်လူမျိုးများသည်သူတို့ကိုယ်သူတို့ မြန်မာနိုင်ငံသားများဟုသာ ခံယူထား ကြသည်။ သို့သော်စီးပွါးရေးလက်ဝါးကြီးအုပ်ကာ ဒေသခံ မြန်မာတို့၏ လယ်မြေ၊အိမ်ယာများကို ဈေးကောင်းပေးဝယ်ပြီး မြို့လယ်တွင်တွင်ကျယ်လာသော တရုတ်ပြည်မမှ ဝင်ရောက်လာသည့် တရုတ်များအား မကျေမနပ်ဖြစ်ကြရသဖြင့် တရုတ်ဟု ဆိုလျှင်ပင် သူစိမ်း၊ နိုင်ငံခြားသား၊ ဧည့်သည်ဟူသည့်စလုတ်တိုက် ဆန့်ကျင်တုံ့ပြန်မှုများလည်း ရှိလာသည်။ ထို့အတူကုလားများကိုလည်းဟိန္ဒူ၊ မူဆလင်၊ ဗမာပြည်ဖွား၊ ကမန်၊ ရိုဟင်ဂျာဟု အလွယ်တကူ ခွဲခြားသိ နိုင်စွမ်း မရှိသည်နှင့်အမျှ သူစိမ်း၊ နိုင်ငံခြားသား၊ ဧည့်သည်ဟု စလုတ်တိုက် ဆန့်ကျင်တုံ့ပြန်တတ်ကြသည်။

သို့သော် နိုင်ငံရေးနှင့်စီးပွါးရေးအရ တရုတ်ပြည်မကြီးက မြန်မာနိုင်ငံအပေါ် မည်မျှအမြတ်ထုတ်နေသည်ဆိုဆို တရုတ်အများစုသည် ဒေသခံတိုင်းရင်းသားရှမ်းများနှင့် ဆင်တူကာ ဗုဒ္ဓဘာသာကို ကိုးကွယ်ကြသဖြင့် *တရုတ် အလိုမရှိ* ဟူသည့် ခံစားချက်မှာ မပြင်းထန်ဟုဆိုရပါမည်။ထို့ပြင်စစ်အစိုးရလက်ထက်တစ်လျှောက်လုံး တွင် သူ့ဘက်မှနိုင်ငံရေးအရရပ်တည်ပေးသော တရုတ်နိုင်ငံအကြောင်းကိုကောင်းကြောင်းသာ ရွေးပြီး နိုင်ငံပိုင်မီဒီယာများတွင် ရေးသားထုတ်လွှင့်ပြသခဲ့ခြင်းကလည်း မြန်မာ့လူ့ဘောင်တွင်တရုတ်လူမျိုးများနှင့် ပတ်သက်ပြီး အပြုသဘောဆောင်သောခံစားချက် ဖြစ်စေအောင်ကြိုးပမ်းမှုဖြစ်သည်။ သို့သော်စစ်အစိုးရခေတ်တစ်လျှောက် နိုင်ငံပိုင်မီဒီယာများတွင်စစ်အာဏာရှင်ကို အမြဲဆန့်ကျင် ကန့်ကွက်ရှုံ့ချ ဖိအားပေးသော အမေရိက၊ အီးယူစသည့်နိုင်ငံများ၏ပုံရိပ်ကို အပျက်သဘောဖြစ်အောင်ရည်ရွယ်ကာရေးသားထုတ်လွှင့်ခဲ့ရာ အစ္စလာမ်မစ်အစွန်းရောက်များကြီးစိုးသောအာရှအရှေ့အလယ်ပိုင်းဒေသ၏အကြမ်းဖက် သတင်းများ၊ ပုံရိပ်များက အများစု ဖြစ်ခဲ့သည်။ ထို့ကြောင့် မြန်မာ့

လူ့ဘောင်သည် ကုလားဟု မူလအနက်ရင်းကို မသိဘဲ သူတို့နှုတ်ကျိုးကာခေါ်ဝေါ်နေသည့်သူများနှင့်သွင်ပြင်မှုရာ၊ ကိုးကွယ်ရာဘာသာတူသူများအပေါ်တွင် အပျက်သဘောဆောင်သော အမြင်ကိုသာ အမွေ ရခဲ့လေသည်။ သို့ဖြင့် နောင်တွင် ကုလား၊ မူဆလင်ဟူသော အမှတ်လက္ခဏာ အပေါ် ကြောက်ရွံ့၊ ရွံ့ရှာစိတ်ကို မွေးမြူပေးရန် အခွင့်သာခဲ့သည်။

၁၉၆၂ ခုနှစ်တွင် တော်လှန်ရေးကောင်စီက နိုင်ငံတော်အာဏာ ကို သိမ်းပိုက်ပြီးပြီးချင်း ပုံနှိပ်ဥပဒေတစ်ရပ် ကို ပြဋ္ဌာန်းကာ ပုဂ္ဂလိက နေ့စဉ်သတင်းမီဒီယာအားလုံးကို ရပ်ဆိုင်းစေခဲ့သည်။ စာပေစိစစ်ရေး ပေါ်ပေါက်ခဲ့သည်။ စာပေစိစစ်ရေးဌာနသည်ရန်ကုန်မြို့တွင်သာရှိသဖြင့်ကျန်တိုင်းနှင့်ပြည်နယ်များတွင်ဒေသဆိုင်ရာမီဒီယာများ၊ စာအုပ်ထုတ်ဝေရေးလုပ်ငန်းများ တည်ထောင်ခွင့်မပြုဟု တရားဝင်မဆိုစေကာမူ ယင်းဒေသများတွင် မီဒီယာလုပ်ငန်း ပေါ်ထွန်းရန် အခြေအနေမပေးတော့ပေ။ စာမူများကို စာပေစိစစ်ရေးဌာနသို့ တင်ပြကာ ခွင့်ပြုချက်ရမှသာ ပုံနှိပ် ခွင့် ရှိသကဲ့သို့ ပုံနှိပ်ပြီးသည့်အခါ တွင်လည်း ဖြန့်ချိခွင့်အတွက် စာပေစိစစ်ရေးဌာနသို့ ထပ်မံတင်ပြရသည်။ စာပေစိစစ်ရေးဌာနတွင် မြန်မာနှင့်အင်္ဂလိပ်ဘာသာစကားဖြင့် ရေးသားထားသောစာမူများကိုသာ စိစစ်ပေးနိုင်လေ့ရှိသည်။ သို့ဖြင့်ရန်ကုန်နှင့် အလှမ်းဝေးသောဒေသများတွင်ပုံနှိပ်လုပ်ငန်းများသည် မင်္ဂလာဆောင်၊ အသုဘဖိတ်စာနှင့် ကုန် ပစ္စည်းတံဆိပ်ရိုက်သည့်အလုပ်များကိုသာ လက်ခံဆောင်ရွက်နိုင်ကြတော့သည်။ ဒေသဆိုင်ရာ မီဒီယာအပါအဝင် တိုင်းရင်းသားလူမျိုးစုများ၊ ဘာသာရေးလူနည်းစုများနှင့် သက်ဆိုင်သောစာပေများပေါ်ထွန်းရန်အခွင့်အလမ်းလည်း ရပ်ဆိုင်းသွားတော့သည်။

စာပေစိစစ်ရေးကြောင့်လည်း စုံလင်ကွဲပြားသည့်လူ့ဘောင်၏ ပုံရိပ်ကိုစာမျက်နှာများတွင်တွေ့ခွင့်မသာခဲ့ချေ။ တစ်ဖန် ဘာသာစကား အရာတွင်လည်း တရားဝင်ဘာသာစကားကို မြန်မာဘာသာစကား တစ်မျိုးတည်းအားသတ်မှတ်ထားပြီးပညာရေးစနစ်တွင်လည်း မြန်မာ ဘာသာစကားဖြင့်သာ သင်ကြားပေးသဖြင့် အခြားသောလူမျိုးများနှင့် ဘာ သာဝင်များ အကြောင်းကို အများပြည်သူကလုံလောက်စွာ မသိရှိ နိုင်ကြပေ။ မြန်မာ့ဆိုရှယ်လစ်လမ်းစဉ်ပါတီခေတ်တွင် တိုင်းရင်းသား စည်းလုံးညီညွတ်ရေးခေါင်းစဉ်အောက်တွင် ဗမာနှင့်အခြား (တရားဝင် အဖြစ် သတ်မှတ်ခံထားရသော) တိုင်းရင်းသားများအကြား ချစ်ကြည် ရင်းနှီးသောဆက်ဆံရေး ရှိကြောင်း ရေးသား၊ စပ်ဆို၊ ရိုက်ကူးထား သည့် စာပေ၊ ဂီတ၊ ရုပ်ရှင်တို့ကို ဝါဒ ဖြန့်ချိရေးအတွက် လုပ်ဆောင်ခဲ့ ရာမှနောင်တွင်အနုပညာရပ်ဝန်းကတိုင်းရင်းသားများအကြား ဆက်ဆံ ရေးကိုအခြေခံသောလက်ရာများကို သူတို့သဘောနှင့်သူတို့ ဖန်တီးလို စိတ်အား ဟန့်တားရာရောက်ခဲ့သည်။ တစ်နည်းအားဖြင့် ထိုအကြောင်း အရာသည် အစိုးရက အများပြည်သူအား လိမ်ညာလှည့်ဖြားရန် အသုံး ချသော အကြောင်းအရာအဖြစ် ရှုမြင်ခံရရာမှ လွတ်လပ်လာသည့် အခါတွင် ထိုအကြောင်းအရာကို အခြေခံသော အနုပညာ လက်ရာများ ဖန်တီးရန် တွန့်ဆုတ်လာကြခြင်းဟု ယူဆနိုင်ပါသည်။ နှစ်ငါးဆယ်ကြာ စာပေစိစစ်ရေးနှင့်ဝါဒဖြန့်ချိရေးကလည်းလူ့ဘောင်တွင် ဖြစ်နေသမျှ ကို မထင်ဟပ်ဘဲ အာဏာရှိသူအလိုကျ အကြောင်းအရာများကိုသာ ထင်ဟပ်ခဲ့ရာ အများလူထုမှာ ကိုယ်တွေ့မှ မဟုတ်လျှင် လူ့ဘောင် အတွင်းရှိ ယဉ်ကျေးမှုနှင့် ဘာသာရေးဆိုင်ရာ အကျုံးဝင်မှု များကို သည်နိုင်ငံတွင် ရှိသည်ဟုပင် မထင်နိုင်လောက်အောင် ဖြစ်ခဲ့ရသည်။ ထို့ကြောင့် *ငြိမ်းချမ်း(ခဲ့) သောနေ့များသို့* စာအုပ် ထွက်လာချိန်တွင် အသက်နှစ်ဆယ်ဝန်းကျင်လူငယ် စာဖတ်သူများက တစ်ချိန်တစ်ခါက

ဘာသာရေးကိုး ကွယ်ယုံကြည်မှု မတူသူများကြားတွင် ထိုသို့သော ချစ်ခင်စည်းလုံးမှု ရှိခဲ့သည်ဟူသည့် အကြောင်းအရာကို ယုံကြည်ရန် ခဲယဉ်းကြောင်း ဖွင့်ပြောခဲ့ကြသည်။ နိုင်ငံပိုင်သတင်းစာများတွင် ဗုဒ္ဓဘာသာ ယဉ်ကျေးမှုနှင့် နီးနွယ်သည့် ပွဲတော်သတင်းများ၊ အလှူ အတန်းပြုခြင်းများ၊ လှူပ်ရှားမှုများကိုသာဖော်ပြလေ့ရှိပြီး သုတ္တန်များ ထဲမှ ကောက်နှုတ် ချက်ကိုလည်း အဖွင့်စာမျက်နှာတွင် ဖော်ပြလေ့ ရှိသည်။ အခြားဘာသာရေးအဆုံးအမများကိုမူ ဖော်ပြလေ့ မရှိပေ။ ထို့ပြင် ပညာရေးစနစ် အားနည်းချက်ကြောင့် အများပြည်သူက နိုင်ငံတွင်းရှိ တိုင်းရင်းသား၊ နိုင်ငံသားနှင့် လူမျိုး၊ ဘာသာတို့ကို တိကျသေချာ သဲကွဲစွာ နားလည်သဘောပေါက်နိုင်မှု မရှိပေ။ ထို့ကြောင့် ရုပ်ရှင်နှင့် ကဇာတ်တို့တွင် ဗမာစကားကိုပီသအောင် မပြောမဆိုတတ်ခြင်းသည်ပင် လှောင်ပြောင် ရယ်မောစရာအသွင် ဆောင်ခဲ့ဖူးသည်။ မကြာသေးမီကာလကတရုတ်မလေးကို ချစ်တယ် ဟု အမည်ရသော ရုပ်ရှင်ကားတစ်ကားရုံတင်ပြသခဲ့ပြီး တရုတ်လူမျိုး များအား လှောင်ပြောင်သရော်ထားသည့် ပြကွက်များစွာ ပါနေသည်ဟု ဝေဖန်မှုများ ပေါ်ထွက်ခဲ့သည်။ အလားတူပင် ဆိုရှယ် လစ်ခေတ်တစ် လျှောက်တွင် ရုပ်ရှင်များတွင် လူဆိုးများက ရှမ်းတိုင်းရင်းသားများ ဝတ်ဆင်လေ့ရှိသည့် ရှမ်းဘောင်းဘီကို အဝတ်များကြသဖြင့် ရှမ်းတို့ ကသူတို့အား လူဆိုးအဖြစ် လူထုက မြင်အောင် လုပ်ခံရသည်ဟုခံစား ရကြောင်း ထောက်ပြမှု များ ရှိသကဲ့သို့ ကရင်ဆိုလျှင်အိမ်ဖော်မလေး ဇာတ်ရုပ်မျိုးဖြင့်သာ ရေးသားရိုက်ကူးလေ့ရှိကြသည်ဟု ဝေဖန်မှုမျိုး လည်း ရှိနေသည်။

မြန်မာ့ဆိုရှယ်လစ်လမ်းစဉ်ပါတီခေတ်က တိုင်းရင်းသားလူမျိုး များအကြား ချစ်ကြည်စည်းလုံး နေပါသည် ဟူ သော ဝါဒဖြန့်ချိရေးကို အနုပညာပုံစံများစွာဖြင့် ဆောင်ရွက်ခိုင်းခဲ့သော်လည်း စစ်အစိုးရလက်

ထက်တွင်မူ စာပေစိစစ် ရေးက ထိုသို့သော အကြောင်းအရာများကို ရေးသားနိုင်မည့် စာရေးသူများအား သတင်းစာဆောင်းပါးများအဖြစ် ရေးသားရန် တောင်းဆိုစေခိုင်းခဲ့သည်သာမက ပုဂ္ဂလိကပိုင်မဂ္ဂဇင်း များ၊ ဂျာနယ်များတွင်ပါယင်းဆောင်းပါးများကိုမထည့်မနေရ စေခိုင်း ခဲ့သည်။ ထိုသို့စေခိုင်းထားခြင်းကို သာမန်စာဖတ်သူများက မရိပ်မိ၊ မသိရှိနိုင်ခဲ့ကြရာအဆိုပါ ဆောင်းပါးပါ အကြောင်းအချက်များသည် ပုဂ္ဂလိကမီဒီယာတွင်ဖော်ပြခြင်းဖြစ်သဖြင့် အစိုးရမီဒီယာထက် ပိုမို လက်ခံနိုင်ဖွယ်ဟုသာ နားလည်လက်ခံခဲ့ကြသည်။ တစ်ပြိုင်တည်းတွင် စာပေစိစစ်ရေးကြောင့် လူထုသည် တစ်နိုင်ငံလုံး အတိုင်း အတာဖြင့် ဖြစ်ပေါ်နေသောအကြောင်းအရာများကို လုံလောက်အောင် သိခွင့် မရခဲ့ကြပေ။ တစ်နည်းအားဖြင့်နိုင်ငံအတွင်းမည်သူများက မည်သည့် အချိန်ကတည်းက အခြေချနေထိုင်ခဲ့ကြသည်၊ ဌာနေတိုင်းရင်းသား များမှာ မည်သူတို့ဖြစ်ကာ မည်သည့်နေရာများတွင် နေထိုင်ကြသည် ဟူသော အကြောင်းများကို အစိုးရမီဒီယာက လုံလောက်စွာမဖော်ပြ ခဲ့ဘဲ အစိုးရရုံးစိုက်ရာ မြို့ကြီးများအကြောင်းနှင့် လူများစုဗမာများ အကြောင်းကိုသာ ဖော်ပြခဲ့သည်။ ဝါဒဖြန့်ချိရေးဆောင်းပါး များတွင်မူ အိမ်ရှင်-ဧည့်သည်သဘောတရားကို အားပေးမည့် အတွေးအခေါ်၊ အဖြစ်အပျက်များကို ဇောင်းပေးဖော်ပြခဲ့ သည်။ သို့ဖြင့် အများစုလူထု သည် အခြားပုဂ္ဂလိကမီဒီယာနှင့် ပြည်ပမီဒီယာများ၊ သမိုင်းစာပေများ ကိုမဖတ်ရှုဖူးခဲ့ပါကလူမျိုးရေး၊ ဘာသာရေးနှင့်ပတ်သက်သော ခံယူ ချက်မှာလွန်စွာကျဉ်းမြောင်းသည့်အနေအထားသို့ ရောက်ရှိသွားတော့ သည်။ သူတို့နေထိုင်ကျင်လည်ရာပတ်ဝန်းကျင်တွင် ရှိသောလူမျိုး၊ ဘာသာနှင့် အကြောင်းအရာများကိုသာ ကိုယ်တွေ့ မို့ သိသော်လည်း အခြားဒေသနှင့်လူမျိုး၊ ဘာသာများအကြောင်းကိုမူ အစိုးရဝါဒ ဖြန့်ချိရေးက သိစေချင်သည့်အတိုင်း သာ သိခဲ့ကြသည်။

ဘာသာစကားများအား နိုင်ငံရေးရည်ရွယ်ချက်ဖြင့် ဖိနှိပ်ထားခဲ့ခြင်း၏နောက်ဆက်တွဲဆိုးကျိုးများတွင်လည်းယဉ်ကျေးမှုနှင့် ဘာသာရေးအကျုံးဝင်မှု အားနည်းခြင်း ပါဝင်ပါသည်။ နိုင်ငံတော်သည် ဗမာဘာသာစကားကိုသာ တရားဝင် အသိအမှတ်ပြုပြီး ကျန်တိုင်းရင်းသားဘာသာစကားများကို လျစ်လျူရှုခဲ့သကဲ့သို့ အခြားလူမျိုးစုများက ဗမာဘာသာစကားတတ်မြောက်မှုအနေအထားအပေါ် လေ့လာဆန်းစစ်ရန်နှင့် တိုက်တွန်းအားပေးရန်ကိုလည်း မသိကျိုး ကျွန်ပြုခဲ့သည်။ အစိုးရကဝါဒဖြန့်ချိရေးကိုဗမာဘာသာစကားဖြင့်သာ ဆောင်ရွက်ခဲ့သော်လည်းကျန်ဘာသာစကားများ ကိုသာတတ်ကျွမ်းသည့် ပြည်တွင်းနေလူထု၏ အစိုးရအပေါ် သဘောထားကို လျော့တွက်လျစ်လျူရှုခဲ့သည်။ သို့ဖြင့်ရခိုင်ဒေသတွင်ရိုဟင်ဂျာစကားပြောသောလူများသည် အစိုးရ၏ (ဝါဒဖြန့်ချိရေးအပါဖြစ်သော) သတင်းအချက်အလက် ယန္တရားနှင့် ကင်းလွတ်မှန်း မသိ ကင်းလွတ်နေခဲ့သည်။ သူတို့က ယုံကြည်သော အစ္စလာမ်ဘာသာရေး ခေါင်းဆောင် များ၏ (ဝါဒဖြန့်ချိရေးမကင်းသော)သူတို့ နားလည်သည့်စကားများကိုသာ သတင်းအဖြစ်လည်းကောင်း၊ ဗဟုသုတ အဖြစ်လည်းကောင်း လက်ခံပြီး အစိုးရဖြစ်စေ၊ သူတို့နှင့် လူမျိုးဘာသာမတူသော အခြားမည်သူကဖြစ်စေ ပြောပြ သမျှကို လက်မခံ၊ မယုံကြည်သည့် စိတ်အခြေ အနေမျိုးဖြစ်ပေါ်ခဲ့ရသည်။ ထို့ကြောင့် ၂၀၁၇ ခုနှစ်စက်တင်ဘာလနောက်ပိုင်း အချိန်ကာလတိုအတွင်း နယ်စပ်ကို ဖြတ်ကျော်ထွက်ပြေးသွားရသည့် အဓိက အကြောင်းရင်းများတွင် လူ အချို့အတွက် ရက်စက်ကြမ်းကြုတ်မှုများကို ကိုယ်တွေ့ကြုံတွေ့ခဲ့ရခြင်း ဖြစ်နိုင် သော်လည်း (စုစုပေါင်း လူဦးရေ ၇သိန်း ဟု ဆိုရာ) သိန်းချီသော လူများမှာမူ သူတို့အချင်းချင်းထံမှဖြစ်စေ၊ ဘာသာရေးခေါင်းဆောင် များမှဖြစ်စေ ရရှိကြားသိရသော သတင်းအချက်အလက်ကြောင့် လည်း စိုးရိမ်ပူပန်ခဲ့သဖြင့်

ထွက်ပြေးရခြင်းဟု ဆိုနိုင်သည်။ သည်နေရာတွင် ဘာသာစကားနှင့် ဘာသာပြန်ဖွင့်ဆိုရှင်းပြခြင်း၏ အခန်းကဏ္ဍကို လည်း သတိပြုရမည်ဟု ယူဆပါသည်။ မြန်မာအစိုးရ ဘက်မှ ပြန်လည်လက်ခံရေးအစီအစဉ်များ ချမှတ်ပြီး ဖြစ်သော်လည်း ယခုထိ ပြန်လည် ဝင်ရောက်လာသူမရှိသေးသည့် အခြေအနေမှာ လူတစ်ဦး ချင်း၊ မိသားစုတစ်စုချင်း၏ သဘောထားအစစ်အမှန် ဖြစ် မဖြစ် သိရှိရန် ခက်ခဲသည်ဟု ဆိုရပါမည်။[1] မီဒီယာများ၊ အစိုးရနှစ်ဖက် ၏ တာဝန်ရှိသူများနှင့် တွေ့ဆုံပြောဆို ဆက်ဆံနိုင်သူများကတစ်ဆင့် သာ ထိုလူခုနစ်သိန်းကို သတင်းစကား ပါးနေရခြင်းကြောင့် သတင်း စကားအပေါ် နားလည်မှု လွဲခြင်းနှင့်အတူ အခြား မမြင်မသိနိုင်သော ဖိအားများ ရှိနေနိုင်သည်ကိုလည်း သတိပြုသင့်ပါသည်။ ထို့ကြောင့် ယဉ်ကျေးမှုနှင့် ဘာသာရေး အကျုံးဝင်မှု အားနည်းခြင်းတွင် ဘာသာ စကား၏ အခန်းကဏ္ဍသည် လွန်စွာအရေးကြီးသည်ဟု ဆိုရပါမည်။

ရှိခဲ့ဖူးသောလူမှုသဟဇာတနှင့်ယဉ်ကျေးမှု-ဘာသာရေးအားလုံး အကျုံးဝင်မှု

သို့ရာတွင်မိသားစုတစ်စုချင်းနှင့် လူတစ်ဦးတစ်ယောက်ချင်း အကြားတွင် ရှိသောလူမှုသဟဇာတဖြစ်မှု၊ စုံလင်ကွဲပြား မတူခြားနား မှုများအပေါ် လက်သင့်ခံနိုင်မှုတို့မှာမူ အတော်ကြီး အားကောင်းခဲ့ သည်မှာ သေချာသည်။ Myanmar ICT for Development Organization MIDO က ၂၀၁၈ ခုနှစ် ဇူလိုင်လတွင် ထုတ်ဝေခဲ့သော *ငြိမ်းချမ်း(ခဲ့) သောနေ့ရက်များသို့* အမည်ရှိစာအုပ်မှာ ဘာသာတရား ကွဲပြားသူများအကြား မည်ကဲ့သို့ အတူတကွ ရှင်သန်နေထိုင်ခဲ့ကြ

---

[1] BenNar News, 2018; Ellis-Petersen, et al., 2018; Ghoneim, 2019; Nyan Lynn Aung, 2018; Uddin, 2018.

သနည်းဟူသော မေးခွန်းအား ၂၀၁၆-၁၇ ခုနှစ် နှစ်နှစ်တာကာလအတွင်း ဘာသာရေးပဋိပက္ခများ ဖြစ်ခဲ့ဖူးသော မြို့ရွာဒေသ ငါးနေရာရှိ လူပေါင်း ၁၈၀ ကျော်အား မေးမြန်းကာ ပြုစုထားခြင်းဖြစ်သည်။ ယင်းစာအုပ်တွင် ဖော်ပြထားသော နှုတ်ပြောသမိုင်းများအရ မြန်မာ့သမိုင်းတွင် လူမှုသဟဇာတရှိမှုသည် အမှန်တကယ် အခိုင်အမာတည်ရှိခဲ့ဖူးကြောင်းလည်း ထင်ရှားသည်။ ယင်းစာအုပ်တွင် ပါရှိသောသူတို့၏ ပြောကြားချက်များအရ စစ်အစိုးရလက်ထက်နှင့် ဦးသိန်းစိန်အစိုးရ လက်ထက်များတွင် ဖြစ်ပွါးခဲ့သော ပဋိပက္ခများသည် ဖြစ်ပွါးရသော အကြောင်းရင်းမှာ မည်သို့ပင်ဖြစ်စေ (ဘာသာရေးကြောင့်၊ လူမျိုးရေးကြောင့်၊ သို့မဟုတ်အခြားအကြောင်းကြောင့်) နောက်ဆက်တွဲရလဒ်အဖြစ် လူမျိုး ဘာသာ မတူကွဲပြားသူများအကြား တင်းမာသောဆက်ဆံရေးနှင့် တစ်ဖက်ကို တစ်ဖက် မယုံကြည်သော၊ ရန်လိုသော၊ စိုးရိမ်ကြောက်ရွံ့သော တုံ့ပြန်မှုများကိုသာ ဖြစ်ပွါးစေသည်ကို တွေ့ရသည်။

ယင်းစာအုပ်တွင် ယခင်ကာလများက ဘာသာမတူသောလူထုကြားတွင်အချင်းချင်းနားလည်ချစ်ခင်စွာ နေထိုင်ခဲ့ကြပုံ အများအပြားကို ဖတ်ရှုရနိုင်သည်။ စာမျက်နှာ ၂၇ တွင် အစ္စလာမ်ဘာသာဝင် ဥပဒေပညာရှင်တစ်ဦးကသူငယ်စဉ်က တက်ခဲ့ရသောကျောင်းတွင် အစ္စလာမ်ဘာသာဝင်များ များပြားသဖြင့် သောကြာနေ့ ကျောင်းတက်ချိန်ကို ယင်းတို့အတွက် ၁၅ မိနစ် နောက်ဆုတ်ပေးခဲ့ကြောင်း၊ စာမျက်နှာ ၆၅ တွင် အစ္စလာမ်ဘာသာဝင်အမျိုးသားကြီးတစ်ဦးကသူငယ်စဉ်က သူ့ဖခင်၏မိတ်ဆွေ မန္တလေးမှ ဘုန်းကြီးတစ်ပါးက သူတို့မြို့ကို လာတိုင်း သူတို့အိမ်ဧည့်ခန်းတွင် တည်း ခိုနေထိုင် သီတင်းသုံးခဲ့ရာ သူတို့ကပင် ဆွမ်းကွမ်းဝေယျာဝစ္စများ ပြုလုပ်ပေးကြောင်း၊ အခြားဘာသာဝင်များ၏ပွဲတော်များတွင်လည်းသူတို့ကို ဝိုင်းဝန်းကျွေးမွေး လှူဒါန်းကြ

ကြောင်း၊ စာမျက်နှာ ၈၇၊ ၁၀၂ တို့တွင်လည်း ယဉ်ကျေးမှုဆိုင်ရာ ပွဲလမ်းသဘင်များတွင် ဘာသာလူမျိုးမခွဲခြားဘဲ မည်မျှနှင့်မည်သို့ ပျော်ရွှင်ချစ်ခင်စွာ စုပေါင်းဆင်နွှဲခဲ့ကြကြောင်း၊ စာ မျက်နှာ ၁၁၅ တွင် အစ္စလာမ်ဘာသာဝင်အိမ်ခြေ အလွန်နည်းသောရပ်ကွက်လမ်းလေး တွင် မွေးဖွားလာခဲ့သူက သူ့ ကိုယ်သူ ဗုဒ္ဓဘာသာဝင် များက မွေးဖွား လာခဲ့သူဟုထင်မိလောက်အောင် ဗုဒ္ဓဘာသာပတ်ဝန်းကျင်က သူ့အပေါ် အ လွန်ကောင်းမွန်စွာ စောင့်ရှောက်မေတ္တာထားပေးကြောင်း၊ စာမျက် နှာ ၁၁၉ နှင့် ၁၄၈ တို့တွင် ၂၀၀၇ ခုနှစ် စက်တင်ဘာ ရွှေဝါရောင် တော်လှန်ရေးကာလအတွင်း မေတ္တာပို့ ဆုတောင်းချီတက်လာကြသော ဗုဒ္ဓဘာသာဘုန်းကြီးများ အား ဝိုင်းဝန်းကူညီအား ပေးကြရာတွင် အစ္စလာမ်ဘာသာဝင်များကြားတွင်ပင် ရှိယိုက်မူဆလင်များက ဆွန်နီဗလီ ပေါ်မှ ရေသန့်ဘူးများကို ကူညီ သယ်ဆောင်ပေးသည်အထိ လူမျိုးဘာသာမခွဲဘဲစည်းလုံးညီညွတ်ခဲ့ကြကြောင်းတို့ကို ဖော်ပြထား သည်။

ယင်းစာအုပ် စာမျက်နှာ ၆၁ တွင် ၁၉၉၀ နောက်ပိုင်း ဗိုလ်ချုပ် ခင်ညွန့်လက်ထက်၁၉၉၆ခုနှစ်တွင် ကျောင်း သားများက ဆန့်ကျင်ဆန္ဒ ပြမှု ပြုလုပ်ချိန်တွင်နယ်မြို့တစ်မြို့မှာကုလား-ဗမာအရေးအခင်းဖြစ် အောင် ဖန်တီးယူကြောင်း တောင်ပေါ်မြို့တစ်မြို့မှ အစ္စလာမ်ဘာသာ ဝင်အမျိုးသားကြီးတစ်ဦး၏ အဆိုကို ဖော်ပြထားသည်။ စာမျက်နှာ ၂၁၄ တွင် မြေလတ်မြို့တစ်မြို့မှ အစ္စလာမ်ဘာသာဝင်အမျိုးသမီးငယ် တစ်ဦးကလည်း ၂၀၁၄ ခုနှစ်မန္တလေးတွင် အစ္စလာမ်ဘာသာဝင်တစ်ဦး နှင့် ဗုဒ္ဓဘာသာဝင်တစ်ဦးတို့ အသတ်ခံရသည့်ကိစ္စမှာ နိုင်ငံရေးလှည့် ကွက်ဟု သိရှိကြောင်း ပြောပြ ချက်ကို ဖော်ပြထားသည်။ (ထိုစဉ်က အမျိုးသားဒီမိုကရေစီအဖွဲ့ချုပ်က ၂၀၁၅ ခုနှစ် ရွေးကောက်ပွဲအတွက် လှည့် လည်စည်းရုံးရာတွင် ဖွဲ့စည်းပုံအခြေခံဥပဒေ ပြင်ဆင်ရေး အတွက်

လူထုထံမှ သဘောတူကြောင်း လက်မှတ်များ ကောက်ခံသည့် ကမ်ပိန်းပွဲကြီးကို မန္တလေးတွင် ပြုလုပ်ရန် ပြင်ဆင်ထားချိန်လည်း ဖြစ်သည်။) စာမျက်နှာ ၁၃၄ နှင့် ၁၄၃ တို့တွင်လည်း ၁၉၉၇ ခုနှစ်က မန္တလေးတွင် မဟာမြတ်မုနိဘုရား၏ ဝမ်းဗိုက်တော်ကို ဖောက်ထွင်းမှု ဖြစ်ပွါး ခဲ့ပြီး (ယင်းတွင်ဗိုလ်ချုပ် ခင်ညွန့်ကအဓိကပါဝင်သည်ဟု ပြောဆိုမှုများ ရှိသည်) ယင်း၏ နောက်ဆက်တွဲအဖြစ် အနီးအနားရှိ ဗလီများကို တိုက်ခိုက်မှု၊ ရှာဖွေမှုများ ရှိခဲ့ကြောင်း၊ ထိုသို့သောကာလ တွင်ပင် ဗုဒ္ဓဘာသာဝင်များနှင့် အစ္စလာမ်ဘာသာဝင်များအကြား နားလည်မှု ရှိရှိ နေထိုင်ခဲ့ကြကြောင်း၊ စာမျက်နှာ၁၆၈တွင် ဟိန္ဒူ ဘာသာဝင် များနှင့် အစ္စလာမ်ဘာသာဝင်များအကြား မည်သို့ သဟဇာတဖြစ်ဖြစ် နေထိုင်ခဲ့ကြကြောင်း၊ စာမျက်နှာ ၁၉၉ တွင် အစ္စလာမ်ဘာသာ ဝင်မိန်းကလေးငယ်တစ်ဦးနှင့် ရခိုင်အမျိုးသမီး တစ်ဦးတို့အကြား သာမန်သူငယ်ချင်းအဖြစ်ထက် စိတ်တူကိုယ်တူ (soul mate) အဖြစ် မည်သည့်ပတ်ဝန်းကျင်ဖိအားကိုမျှ ဂရုမစိုက်ဘဲ ခင်မင်ရင်းနှီးကြောင်း ပြောပြချက်များကို ဖော်ပြထားသည်။

စာမျက်နှာ ၃၉ တွင် ဗုဒ္ဓဘာသာဝင်အချင်းချင်းကြား ကုလားကို အားမပေးရန် ဖိအားပေးမှုသည် အရေး အခင်းများ ဖြစ်ပြီးစတွင် ပြင်းထန်သလောက် အချိန်ကြာလာသည်နှင့် မူလက ခင်မင်ရင်းစွဲ ရှိခဲ့သည့်သူများ ကြားတွင်စာနာနားလည်မှုများ ပြန်လည်ပေါ်ပေါက် လာပုံကို မြန်မာဗုဒ္ဓဘာသာဝင်အမျိုးသမီးတစ်ဦးက ရှင်းပြထား သည်။ စာမျက်နှာ ၇၀ တွင် ပဋိပက္ခဖြစ်စဉ်တွင် အခြားနေရာမှလာသော ဗုဒ္ဓ ဘာသာဝင်ဆိုသူ အကြမ်းဖက်သမား များကို ရပ်ကွက်တွင်းရှိ ဗုဒ္ဓ ဘာသာဝင်နှင့်အခြားဘာသာဝင်လူငယ်များကအန်တုခုခံကာ အစ္စလာမ် ဘာသာဝင် များအား စောင့်ရှောက်ပေးခဲ့ပုံကို အစ္စလာမ် ဘာသာဝင် လူကြီးတစ်ဦးက ရှင်းပြသည်။ စာမျက်နှာ ၈၈ တွင် ရပ် ကွက်များတွင်

တပ်မတော်မှရာထူးကြီးသူများက ဘာသာရေး ခွဲခြားမှု ကို ရိုက်သွင်းသဖြင့် ဒေသခံလူငယ်လေးများကြား လူမှုရေးသဟဇာတ ရှိမှုသည် ယခင်ခေတ်များလောက် အားမကောင်းတော့ဘဲ လျော့ရဲလာကြောင်း အစ္စလာမ် ဘာသာဝင်တစ်ဦးက ပြောပြသည်။ စာမျက်နှာ ၁၃၃ တွင်လည်း ၂၀၁၂ ခုနှစ်နောက်ပိုင်း ဖြစ်ခဲ့သည့် တင်းမာမှု သည် သွေးထိုးလှုံ့ဆော်မှုကြောင့်ဖြစ်သဖြင့် ၂၀၁၇ ခုနှစ်သို့ ရောက်သောအခါ နဂိုမူလ အခြေအနေသို့ ပြန် ရောက်နေပြီဖြစ်ကြောင်း၊ စာမျက်နှာ ၂၀၃ တွင် အစ္စလာမ်ဘာသာဝင်တစ်ဦးက သူတို့အချင်းချင်းကို မုတ်ဆိတ်ထား၊ ခေါင်းမြီးခြုံနေကြသဖြင့် လက်ညှိုးထိုးအပြစ်ပြောခံရခြင်းဟု ယူဆကာ အချင်းချင်းကို ငြိုငြင်ခဲ့သော်လည်း မိတ္ထီလာအရေးအခင်း အပြီးတွင်မူ ထိုအကြောင်းများကြောင့် ပဋိပက္ခဖြစ်ခဲ့ရခြင်း မဟုတ်ကြောင်း ကောင်းစွာသဘော ပေါက် သွားပြီး ယခင်က ဖြစ်ခဲ့ဖူးသော အစ္စလာမ်ဘာသာဝင်ဖြစ်ခြင်းအပေါ် ရှက်ရွံ့အားငယ်စိတ်များ မဖြစ်တော့ကြောင်းတို့ကို ဖော်ပြထားသည်။

ထိုအကြောင်းအရာများကို ကြည့်လျှင် လူတစ်ဦးချင်း၊ မိသားစု တစ်စုချင်းအနေဖြင့်လည်းကောင်း၊ သာမန် ရပ်ကွက်မြို့ရွာလမ်းများ အတွင်းရှိ လူနေမှုစနစ်လေးများအတွင်းတွင်လည်းကောင်း လူမှုရေး၊ ဘာသာရေးအရ သဟ ဇာတ ဖြစ်မှုမှာ အထင်အရှား ရှိခဲ့ပြီး နိုင်ငံရေး အရ ပြဿနာ ဖြစ်လာချိန်တွင်သာ ထိုသဟဇာတရှိနေမှုသည် ပြိုကွဲလျော့ကျရကြောင်း၊ သို့သော် အချိန်ကာလတစ်ခုအတွင်း မူလ ရှိခဲ့သော သဟဇာတဖြစ်မှုကို လူတစ်ဦးချင်း၊ မိသားစု တစ်စုချင်းက ပြန်လည်ရှာဖွေလေ့ရှိသော်လည်း ဆက်တိုက်ဆိုသလို ဖြစ်လာသော နိုင်ငံရေးအရှုပ်အထွေးများကြောင့် လက်ရှိလူငယ်မျိုးဆက်ကာလတွင် မူ ယခင့်ယခင်ကာလများလောက် လူမှုရေးသဟဇာတဖြစ်မှု မရှိတော့

ဘဲလူမျိုး ဘာသာ တူရာချင်းသာ ပိုမိုကူးလူး ဆက်ဆံလာကြကြောင်း တို့မှာ ထင်ရှားသည်။

ရခိုင်ပြည်နယ်အရေး နှင့်လူမျိုးရေး ခွဲခြားမှု/ လူမျိုးရေး ပဋိပက္ခလှုံ့ဆော်မှုများ

ရခိုင်ပြည်နယ်တွင် ရှိနေသော လူ့အဖွဲ့အစည်း၏ သဟဇာတ မဖြစ်မှုသည် ရခိုင်လူမျိုး ဗုဒ္ဓဘာသာဝင်များနှင့် ရိုဟင်ဂျာလူမျိုး အစ္စလာမ်ဘာသာဝင်များအကြား ဖြစ်ပွါးသော ပြဿနာဟုဆိုရမည့် အနေအထားထက် ပိုမိုရှုပ်ထွေးသည်။

စင်စစ် သမိုင်းကို ပြန်ကြည့်လျှင် ရခိုင်သည် မတူကွဲပြားမှု များကို အတော်ကြီး လက်သင့်ခံနိုင်သောဒေသ ဖြစ်ခဲ့ကြောင်း တွေ့ရ နိုင်သည်။ ဒေါက်တာသန့်မြင့်ဦး ရေးသားသော *ခေတ်သစ်မြန်မာပြည် အား ဖန်တီးပုံဖော်ခြင်း* စာအုပ် စာမျက်နှာ ၁၃၈ တွင် 'ရခိုင်ဒေသ ရာစုနှစ်နှင့်ချီ၍ အပြည်ပြည်ဆိုင်ရာ ကုန်သွယ်မှုကြောင့် စီးပွါးဖွံ့ဖြိုး တိုးတက် ခဲ့ရာနေရာလည်းဖြစ်သည်။ အာရှတိုက်မကြီးနှင့် အခြား နေရာများမှ လူအမျိုးမျိုးနှင့် အတွေးအခေါ်၊ အယူအဆ အထွေထွေ ကို အလိုက်သင့် လက်ခံနည်းယူခဲ့ရာလည်း ဖြစ်သည်။ တိုးတက်ဖွံ့ဖြိုး စည်ပင်နေသော ယဉ်ကျေးမှုခေတ် သစ် မြန်မာ့သမိုင်းတလျှောက် လူမျိုးစုံ ဘာသာစုံ ပါဝင်သော နန်းတွင်းအုပ်ချုပ်ရေးမျိုး ရှိသည့်နေရာ ဖြစ်သည်' ဟု ဆိုထားသည်။ ထို့ပြင် စာမျက်နှာ ၉၆ ၌ ပထမထောင်စု ၏ အလယ်ပိုင်းရာစုနှစ်တွင် မြန်မာနိုင်ငံ အပါအဝင် အရှေ့တောင်အာရှ နိုင်ငံအများစုတွင် ရှင်ဘုရင်များက အိန္ဒိယနာမည်နှင့် ဘွဲ့မည်များ ခံယူ ကြကြောင်း ဖော်ပြထားရာ ရှေးရခိုင်မင်းများသည် ယင်းတို့၏ ကိုယ်ပိုင်အမှတ်လက္ခဏာကို သူတို့သဘောဆန္ဒအလျောက်ပင် ဘာသာ

မတူသူများ ၏ အမှတ်လက္ခဏာအတိုင်း ခံယူခဲ့ဖူးကြောင်း လည်း စိတ်ဝင်စားဖွယ် တွေ့ရပါသည်။

တစ်ဖန် စာမျက်နှာ ၁၃၉-၁၄၁ ၌ အေဒီ ၁၄၀၄ တွင် အင်းဝ ဘုရင်ကရခိုင်ကိုကျူးကျော်သဖြင့် ရခိုင်ဘုရင် နရမိတ်လှမှာ အနောက် ဘက် ဘင်္ဂလားပြည်နယ် မြို့တော်ဂေါ်မြို့ထိရောက်အောင် ထွက်ပြေး ပြီး အေဒီ ၁၄၃၀ တွင်မှ ထိုပြည်နယ်မှ အာဖဂန်လူစွန့်စားများ အများ ဆုံး ပါဝင်သည့် တပ်ကြီးကို ဦးစီးကာ ရခိုင်သို့ ပြန် လည်ရောက်ရှိလာ ကြောင်း၊ ဗုဒ္ဓဘာသာနှင့် အစ္စလာမ်ဘာသာ ရောစပ်ထားသော နှစ်မျိုး စပ် အုပ်ချုပ်ရေးမျိုးကို တီထွင်ဖန်တီးခဲ့ကြောင်း၊ မြောက်ဦးမြို့ သစ်ကို တည်ခဲ့ပြီး နတ်ရွာစံသွား ခဲ့ကြောင်း၊ မြောက်ဦး၌ နေထိုင်သူများမှာ ရခိုင်၊ ဘင်္ဂါလီ၊ အာဖဂန်၊ မြန်မာ၊ ဒတ်ချ၊ ပေါ်တူဂီ၊ အဘီဆီးနီးယန်း၊ ပါရှင်းနှင့် ဂျပန်လူမျိုး ခရစ်ယာန်များလည်း ပါ ကြောင်း၊ အုပ်ချုပ်ရေး ပိုင်းကလည်း ဘင်္ဂါလီနှင့်ရခိုင် အနုစာပေယဉ်ကျေးမှုကို လွန်စွာ အထောက်အပံ့ ပေးနိုင်ခဲ့ ကြောင်း၊ ထို့နောက် ဘုရင်များသည် အစ္စလာမ်ဘာသာနှင့်ရော ပါဠိဘာသာနှင့်ပါ ဘွဲ့အမည် တပ်ကြ ကြောင်း၊ ဆိပ် ကမ်းမြို့ဖြစ်ခဲ့ဖူးသော စစ်တကောင်းနယ်နှင့် ရခိုင်နှင့် ပင်လယ်ခြားနေသောအိန္ဒိယ၏ဆင်းရဲနုံချာလှသော ဩရစ္စ ပြည်နယ် တို့မှ မူဆလင်မိသားစုများသည် ရခိုင်ဒေသ၏ နောက်ပိုင်းမြို့များသို့ အစုလိုက် အပြုံလိုက် ဝင်ရောက်လာ ကြောင်းတို့ကို ဖော်ပြထားသည်။

သမိုင်းကြောင်းအရ ရခိုင်တို့တွင် ဗမာများ၏ သိမ်းပိုက်မှုမှ အစပြုကာယင်းတို့အိမ်ရှင်ရခိုင်များသည် ဗမာနိုင်ငံတွင် လူနည်းစု ဖြစ်ခဲ့ရသကဲ့သို့ ညွှန်းသည်ဖြစ်သော အခြားလူမျိုးများအနက် ဘင်္ဂါလီ ဟုသာသူတို့ သိထားသောသူများမှာယခုအခါ ရိုဟင်ဂျာအဖြစ် အသိ အမှတ်ပြုပေးရန် တောင်းဆိုရုံသာမက ဌာနေတိုင်းရင်းသားများ အဖြစ် ပါအသိအမှတ်ပြု ပေးရမည်ဟု ဆိုလာခြင်းအပေါ် ခံပြင်းကြခြင်းဟု

ယူဆနိုင်သည်။ တစ်ဖန်ရခိုင်လူမျိုးများသည်ဗမာလူမျိုးများကယင်း တို့၏ နိုင်ငံတော်ကို တိုက်ခိုက်သိမ်းယူခဲ့သည့် အတိတ်ကို မကျေနပ် ဖြစ်နေကြ ဆဲဖြစ်သဖြင့် ကိုလိုနီခေတ်ကတည်းကပင် ဗမာလူမျိုးများ အပေါ် မကျေနပ်မှုကို ပြသသည့်အနေဖြင့် ပူးပေါင်းဆောင် ရွက်မှုကို လိုလိုလားလား မရှိခဲ့ကြပါ။ ပင်လုံစာချုပ်တွင် လက်မှတ်ရေးထိုးသည့် လူမျိုးစုတွင်လည်း ရခိုင်တို့ မပါဝင် ခဲ့ကြပါ။

လွတ်လပ်ရေးရပြီးနောက်တက်လာသောအစိုးရများကို လက်နက် ကိုင် တောခိုရာတွင် ရခိုင်တို့ ပါဝင်ခဲ့ပြီး အခြားလူမျိုးစုများက ဖက်ဒရယ်ပြည်ထောင်စုဟုပြောဆိုနေချိန်တွင် ရခိုင်သည် ဗမာ/မြန်မာ နိုင်ငံမှလွတ်လပ်ရေးရယူနိုင်ရေးဟူသောအသုံးအနှုန်းကိုသာ ပိုသဘော ကျသုံးစွဲခဲ့ကြ၊ သုံးစွဲနေကြဆဲဖြစ်သည်။ မကြာသေးမီကရခိုင့် တပ်တော်က တပ်မှူးကလည်း ကွန်ဖက်ဒရေးရှင်းသဘောကိုသာ လိုချင်ကြောင်း ထုတ်ဖော်ပြောဆိုခဲ့သည်။[2] ထို့ ကြောင့် ရခိုင်ပြည်နယ် နှင့် ယင်းလူ့အဖွဲ့အစည်းသည် မြန်မာနိုင်ငံ၏ အစိတ်အပိုင်းတစ်ခု အဖြစ် မြေပုံတွင်သာ ရှိသော် လည်း စိတ်သဘော၊ နိုင်ငံရေးခံယူချက် သဘော၊ လူမှုရေးသဘောများအရ သီးခြားဆန်ခဲ့သည်မှာ သမိုင်း တစ်လျှောက်ဖြစ်ပါသည်။ ရခိုင်တို့သည် အမျိုးဂုဏ် ဇာတိဂုဏ် ကြီးသူ များဖြစ်ကြသဖြင့် ပြည်နယ်၏ မြောက်ပိုင်းနှင့် တောင်ပိုင်းရှိ လူ့အဖွဲ့ အစည်းနှစ်ခုကြားမှာပင်ရခိုင်ဘာသာစကားပြောသည့်လေသံပေါ် မူတည်ကာ မည်သူက ပိုရခိုင်စစ်သည်ဟူ သည့် ခွဲခြားမှုမျိုး ရှိနေသည်။ ထို့ကြောင့်ထိုလူ့အဖွဲ့အစည်းထဲတွင်လူမျိုးအလိုက်ခွဲခြားခြင်း၊ ဘာသာ စကားအရခွဲခြားခြင်း၊ ကိုးကွယ်သည့်ဘာသာတရားအလိုက် ခွဲခြား ခြင်းသည် သာမန်ဖြစ်ရိုးဖြစ်စဉ်သဘော ဆောင်သည်။ ထို့တူ တန်းတူ ညီမျှမှုအတွက် လူမျိုးရေးအခြေခံ ရုန်းကန်မှုမှာ ပြင်းထန်သည်။ ဗမာ-

[2] Nan Lwin Hnint Pwint, 2019.

ရခိုင်တန်းတူညီမျှမှု ခေါင်းစဉ်အောက် တွင် ရခိုင်များ၏ ရှန်းကန်မှုမှာ ပြင်းထန်သကဲ့သို့ အခြားသောတိုင်းရင်းသားလူမျိုးစုများ၏ တန်းတူညီမျှမှုအတွက် လက်နက်ကိုင်တော်လှန်ရင်း လက်ရှိငြိမ်းချမ်းရေးလုပ်ငန်းစဉ်တွင်လူမျိုးစုအခြေခံသောဆွေးနွေးခွင့်နေရာများပေါ် ပေါက်လာခဲ့ရာမှ အချို့သော လူနည်းစုအတွက် လူမျိုးစုအမှတ်လက္ခဏာတစ်ခုခုသည် မဖြစ်မနေ လိုအပ်ချက် သဘော ဆောင်လာသည်။ ကိုလိုနီခေတ်တွင် စစ်တကောင်းသားများအဖြစ်သာ အမှတ်လက္ခဏာ ရှိခဲ့ရာ မှ ရိုဟင် ဂျာအဖြစ် အသိအမှတ်ပြုခံလိုခြင်းသည် ယင်းအချက်နှင့်ပါ ဆက်စပ်နေနိုင်သည်။

စက်တင်ဘာလနှင့် အောက်တိုဘာလတို့တွင် ဆိုရှယ်မီဒီယာဖြစ်သောဖေ့စ်ဘွတ်ခ်ကမြန်မာ့တပ်မတော်ကာ ကွယ်ရေးဦးစီးချုပ်၏ အကောင့်အပါအဝင် အကောင့်ပေါင်း ၂၈ (၁၈+၁၀) ခုနှင့် ပေ့ချ် ၆၅ (၅၂+၁၃) ခုကို ပိတ်ပင် တားမြစ်ဖျက်သိမ်းပစ်လိုက်ကြောင်း၊ အကြောင်းရင်းမှာ ယင်းတို့သည် ရိုဟင်ဂျာနှင့် မူဆလင်များကို ဦးတည်တိုက် ခိုက်ပြီး လူမျိုးရေး ဘာသာရေးအရ ခွဲခြားမှုဖြစ်စေရန် ဝါဒဖြန့်ချိမှုများ ပြုလုပ်ခဲ့သည့် မြန်မာ့တပ်မတော်၏ ဝါဒ ဖြန့်ချိရေး ပလက်ဖောင်းအဖြစ် ဖေ့စ်ဘွတ်ခ်ကို သုံးစွဲနေသည်ဟု ယူဆသဖြင့် ယခုကဲ့သို့ ပိတ်လိုက်ကြောင်းတို့ကို တိုင်းမ်မဂ္ဂဇင်းနှင့် နယူးယောက်တိုင်းမ် သတင်းစာတို့၌ ဖော်ပြခဲ့ပါသည်။ ယင်းအကောင့်များနှင့် ပေ့ချ်များကို ချိတ် ဆက်သုံးစွဲသူအကောင့်ပေါင်းက ၁၃.၃၅ (၁၂+၁.၃၅) သန်း ရှိသည်ဟု ဆိုပါသည်။ ထို့ပြင် ဝါဒဖြန့်ချိရေး၏ အဓိက ရည်ရွယ်ချက်မှာ မြန်မာ့လူထုအတွင်း လူမျိုးရေး၊ ဘာသာရေး အရမတည်ငြိမ်လေသူတို့ဘဝလုံခြုံမှုအတွက် တပ်မတော်ကို အားကိုးလာလေဖြစ်ရန် ရည်ရွယ်ကာ နေပြည်တော်ရှိ တပ်မတော်အခြေစိုက် ရာတောင်ကုန်းတွင် ဝန်ထမ်း ၇၀၀ မျှဖြင့် နေ့ညအဆိုင်းများခွဲကာ

ထိုဝါဒဖြန့်ချိရေး ဖေ့စ်ဘွခ်ပို့စ်များ၊ သတင်းပေ့ချ်များကို ဖန်တီးခြင်း၊ ရှိရင်းစွဲ ပင်မသတင်းမီဒီယာဌာနများ၏ပေ့ချ်များတွင် အများလူထု တွေဝေ၊ ဒေါသထွက်စေမည့် ကော်မန့်များကို အစုလိုက် အပြုံလိုက် ရေးသားဖြန့်ဝေခြင်းများကို ဆောင်ရွက်ခြင်းဖြစ်ကြောင်း သိရသည်။ ထိုတွေ့ရှိချက်သည် လွန်စွာအရေးကြီးပြီး တန်ဖိုးရှိသည့် တွေ့ရှိချက် ဖြစ်သကဲ့သို့ ရခိုင်အရေးနောက်ကွယ်မှ အချက်အချို့ကိုလည်း ဖော်ထုတ်နိုင်ခဲ့သည်ဟု ဆိုရမည်ဖြစ်သည်။

စင်စစ် အဆိုပါ ဖော်ထုတ်တွေ့ရှိချက်ကို နယူးယောက်တိုင်းမ်တွင်ဖော်ပြပြီး ရက်ပိုင်းအတွင်း ရန်ကုန်မြို့ တော်ခန်းမရှေ့တွင် လူရာချီကာ ချီတက်ပြီး ကာကွယ်ရေးဦးစီးချုပ်ကို ထောက်ခံကြောင်းနှင့် ပြည်တွင်းရေးကို စွက် ဖက်သည့် ဖေ့စ်ဘွခ်ကို ရှုံ့ချကြောင်း ဆန္ဒပြပွဲကျင်းပခဲ့သည်။ ထို့ပြင် အမျိုးသားရေးအစွန်းရောက် ဘုန်းကြီးတစ်ပါးကလည်းပြည်ပကသည့်ထက်ဖိအားပေးလာလျှင် သေနတ်ကိုင် မည်ဟု ဆိုလိုက်သည်။ ထိုသို့ စီတန်းလှည့်လည်သော ဆန္ဒပြမှုများ အတွက် ပြည်ထဲရေးဝန်ကြီးဌာန လက်အောက်ရှိ အထွေထွေအုပ်ချုပ်ရေးဌာနများတွင် ခွင့်ပြုချက် တောင်းခံရသည်။ လွန်ခဲ့သော ခြောက်လ ခန့်က အရပ်ဖက်လူ့အဖွဲ့အစည်းများမှ လူ့ရပိုင်ခွင့်အရေး တက်ကြွ သူများသည် ပြည်တွင်းငြိမ်းချမ်းရေးအတွက် မြို့တော်ခန်းမရှေ့တွင် စီတန်းလှည့်လည်ရန် ခွင့်ပြုချက် ရယူရာတွင်မူ ခွင့်မပြုခဲ့သည့်အပြင် ဖိအားသုံး လူစုခွဲကာ ဖမ်းဆီး အရေးယူမှုများ ပြုလုပ်ခဲ့သည်။

ပြည်ထဲရေးဝန်ကြီးဌာနသည် ကာကွယ်ရေးဦးစီးချုပ်၏ တိုက်ရိုက်ကွပ်ကဲထိန်းချုပ်မှု အောက်တွင်ရှိပြီး အရပ်သားအစိုးရ၏ ထိန်းချုပ်မှုအောက်တွင် မရှိပေ။ ထို့ကြောင့် ယင်းကဲ့သို့သောဝါဒဖြန့်ချိရေးမှာ ပြည်တွင်းရှိ အမျိုးသားဒီမိုကရေစီအဖွဲ့ချုပ်ကို ဦးတည်တိုက် ခိုက်ရန် ရည်ရွယ်သည်ဟု ပြည်တွင်းနေလူထုက

ကောင်းစွာ နားလည်သဘောပေါက်ကြသော်လည်း ပြည်ပအမြင် တွင်မူ ဗုဒ္ဓဘာသာဝင်များက မူဆလင်များအပေါ် ဖိနှိပ်ခဲ့ခြားသည်၊ အကြမ်း ဖက် အနိုင်ယူရန် အားထုတ်၊ အားပေး သည်ဟူသော ပုံရိပ်သာ ဖြစ်စေ ခဲ့သည်။

သည်ဖြစ်စဉ်ဖြစ်ရပ်များကို ကြည့်လျှင် ရခိုင်ပြည်နယ်တွင်း ဖြစ်နေသည်များမှာ ဒေသခံလူ့အဖွဲ့အစည်း အတွင်း ကိုလိုနီခေတ် မတိုင်မီ၊ ကိုလိုနီခေတ်တွင်းနှင့် ကိုလိုနီခေတ်လွန်ကာလကတည်းက ဖြစ်နေခဲ့သော တင်းမာမှု များထက် ၂၀၀၈ ခုနှစ် ဖွဲ့စည်းပုံအခြေခံ ဥပဒေ အတည်ပြုပြီးနောက်ပိုင်း၊ အထူးသဖြင့် ၂၀၁၂ ခုနှစ် ဧပြီလတွင် လစ်လပ်သမျှ ကြားဖြတ်ရွေးကောက်ပွဲ မဲဆန္ဒနယ်များတွင် အမျိုးသား ဒီမိုကရေစီအဖွဲ့ချုပ်က အနိုင်ရခဲ့ပြီးနောက်ပိုင်း တွင် ဖြစ်ပေါ်လာသော အရာများဟု ထင်ရှားပါသည်။

ထို့ကြောင့် ၂၀၁၂ ခုနှစ်နောက်ပိုင်းဖြစ်ပေါ်ခဲ့သမျှ ရခိုင်ပြည် နယ်၏အရေးများသည် လူမှုရေး၊ ဘာသာရေး ဆိုင်ရာ ပဋိပက္ခများ သက်သက်ဟု ဆိုရန် လွန်စွာခဲယဉ်းမည် ဖြစ်ပါသည်။ ၂၀၁၂ ခုနှစ် ဇူလိုင်လတွင်အစိုးရ၏ စာပေစိစစ်ရေးရပ်ဆိုင်းခဲ့သော်လည်း လွတ်လပ်စွာ ရေးသားထုတ်ဖော်ပြောဆိုခွင့်အခြေအနေမှာမူ များစွာ တိုးတက် လာခြင်း မရှိသေးဟု ဆိုနိုင်ပါသည်။ သတင်းအချက်အလက် ရပိုင်ခွင့်ဆိုင်ရာဥပဒေဟူ၍လည်း မရှိသေးသဖြင့် လူထုအနေနှင့် သိလို သော အချက်အလက်များကို လွတ်လပ်စွာ ရယူပိုင်ခွင့် မရှိသေးပေ။ သတင်းမီဒီယာလွတ်လပ် ခွင့်သည်လည်း အခက်အခဲများစွာ ရှိနေသေးပြီး သတင်းသမားများကို ဖမ်းဆီးချုပ်နှောင်တရားစွဲဆို မှုများလည်း ရှိနေဆဲဖြစ်သည်။ ထို့ပြင် အများလူထုသည် အပြည်ပြည် ဆိုင်ရာ လူ့ရပိုင်ခွင့်များအကြောင်းကို သေချာဂန မသိ သေးသဖြင့် လွတ်လပ်စွာကိုးကွယ်ယုံကြည်ခွင့်နှင့် လွတ်လပ်စွာရေးသားထုတ်ဖော်

ပြောဆိုခွင့်များထက် အစဉ်အဆက် ကြားနာသိရှိခွင့်ရသော ဝါဒဖြန့်ချိရေး အကြောင်းအရာများကိုသာ အမှန်ဟု နားလည်နေကြဆဲဖြစ် သည်။ ထို အခြေအနေမျိုးတွင် ယဉ်ကျေးမှုနှင့် ဘာသာရေးဆိုင်ရာ အကျိုးဝင်မှုသည် ခက်ခဲနေဦးမည်ဖြစ်ပါသည်။

ထို့ကြောင့် လွတ်လပ်စွာ ကိုးကွယ်ယုံကြည်ခွင့်၊ လွတ်လပ်စွာ ရေးသားထုတ်ဖော်ပြောဆိုခွင့် အပါအဝင် အခြေခံလူ့ရပိုင်ခွင့်များကို အာမခံပေးသည့် အခင်းအကျင်း ရှိမှသာ လူမျိုးရေး ဘာသာရေးအရ အားလုံးအကျုံးဝင်သည့်အခြေအနေကိုရောက်ရှိနိုင်မည် ဖြစ်ပါသည်။

References

BenarNews. (2018, November 12). Bangladeshi Official: We Will Not Send Any Rohingya Back by Force. *Radio Free Asia*. https://www.rfa.org/english/news/myanmar/force-11122018163155.html

Ellis-Petersen, H., Rahman, S. A., & Safi, M. (2018, November 15). Bangladesh admits no Rohingya willing to take repatriation offer. *The Guardian*. https://www.theguardian.com/world/2018/nov/15/rohingya-refugee-repatriations-bangladesh-myanmar

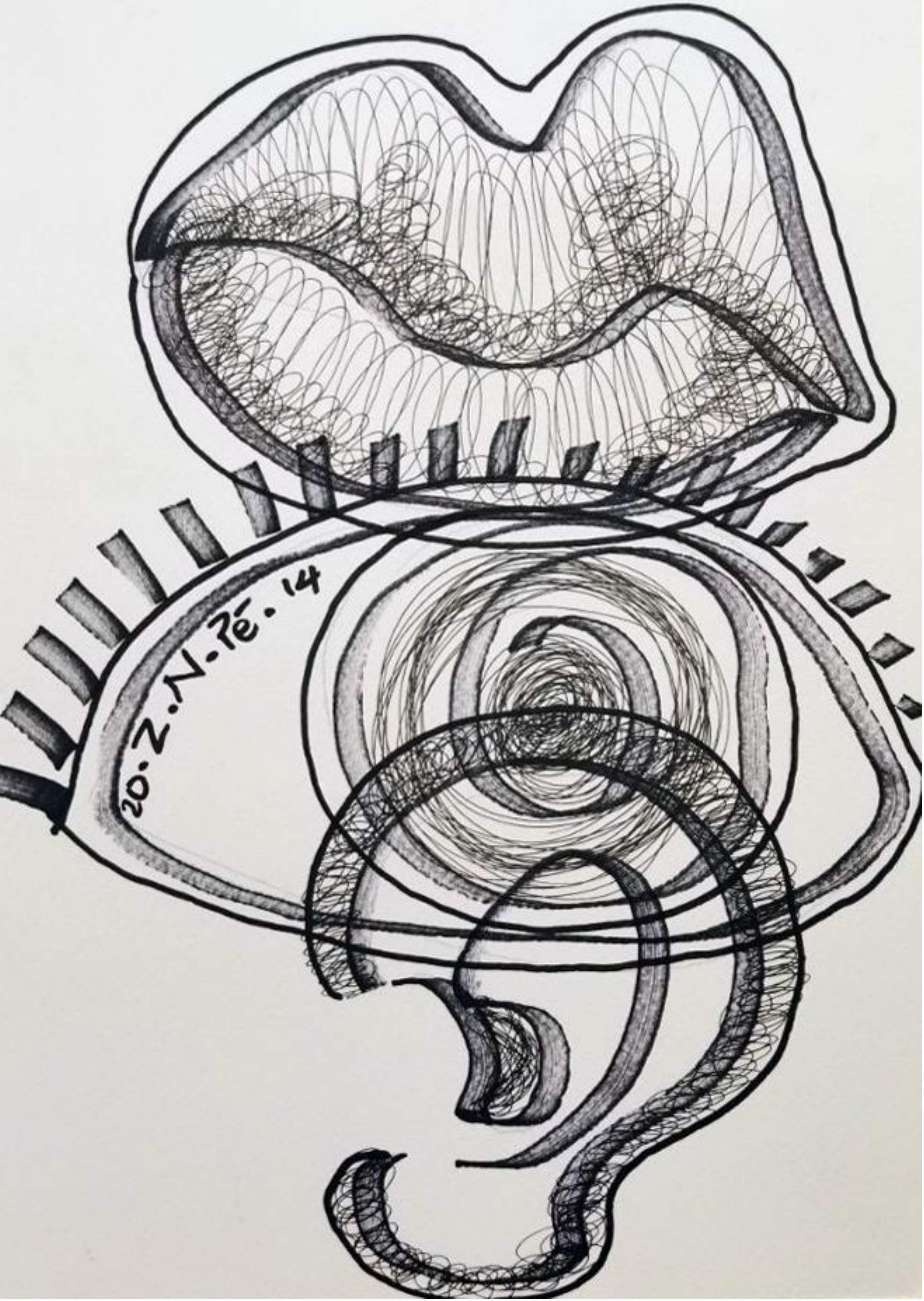
Ghoneim, N. (2019, January 21). The Hindu Rohingya who want to return to Myanmar. *Al Jazeera*. https://www.aljazeera.com/videos/2019/1/21/the-hindu-rohingya-who-want-to-return-to-myanmar

Nan Lwin Hnint Pwint. (2019, January 11). Confederation the Only Option for Arakanese People, AA Chief Says. *The Irrawaddy*. https://www.irrawaddy.com/news/confederation-option-arakanese-people-aa-chief-says.html

Nyan Lynn Aung. (2018, November 20). Bangladesh excludes Hindu families from repatriation: Official. *The Myanmar*

Times. https://www.mmtimes.com/news/bangladesh-excludes-hindu-families-repatriation-official.html

Uddin, N. (2018, November 22). Ongoing Rohingya repatriation efforts are doomed to failure. *Al Jazeera*. https://www.aljazeera.com/opinions/2018/11/22/ongoing-rohingya-repatriation-efforts-are-doomed-to-failure


20.Z.N.Pé.14

Facebook ကို အသုံးပြု၍ စနစ်တကျ ချိတ်ဆက်ဆောင်ရွက်သော ဝါဒဖြန့်ချိမှုများအား လေ့လာချက်

Aiden Moe

စာတမ်းအကျဉ်း

ယခု လေ့လာချက်တွင် မြန်မာနိုင်ငံ၏ ဒစ်ဂျစ်တယ်ခေတ်တွင် ကြုံတွေ့နေရသည့် လူမှုကွန်ရက်ပေါ်မှ သတင်း အချက်အလက်အမှားများနှင့် အမုန်းစကားများအား စနစ်တကျ ချိတ်ဆက်ဖြန့်ဖြူးမှုများ ပြုလုပ်ပြီး လူအများ၏ အတွေး အမြင်အား ပုံဖျက်နေသည့် အဖွဲ့အစည်းများနှင့် ၎င်းတို့ အသုံးပြုခဲ့သည့် နည်းနာများကို အဓိက တင်ပြထားသည်။ ယခု လေ့လာချက်အတွက် မြန်မာနိုင်ငံ၏ အကြီးမားဆုံးသော အင်တာနက် လူမှုကွန်ရက်ပလက်ဖောင်းဖြစ်နေသည့် Facebook ကို အဓိကလေ့လာခဲ့ပြီး၊ မြန်မာနိုင်ငံတွင် ကြုံတွေ့ရသည့် သတင်းအချက်အလက်အမှားများ၊ အွန်လိုင်းအခြေပြု ပဋိပက္ခလှုံ့ဆော်မှုများနှင့် အမုန်းစကားများအား စနစ်တကျ ဖြန့်ဖြူးခဲ့သည့် Bad Actor များက Facebook ကို မည်ကဲ့သို့ အသုံးချခဲ့သည်၊ ၎င်း Bad Actor များ၏ ဝါဒ ဖြန့်ချိရေးကို အထောက်အပံ့ဖြစ်စေသည့် နောက်ခံအကြောင်းတရားများနှင့် ယင်းပြဿနာကို ဖြေရှင်းရန်အတွက် Facebook ၏ လစ်ဟာမှုများ၊ ကြုံတွေ့နေဆဲဖြစ်သည့် အခက်အခဲများ ဖြေရှင်းရာ တွင် သတိပြုသင့်သည့် အကြောင်းအရာများကို ဤစာတမ်းတွင် တင်ပြထားသည်။ မြန်မာစစ်တပ်နှင့် စစ်ရေးအရ မဟာမိတ်ဖြစ်နေသည့် နိုင်ငံအခြေပြု အက်ဒမင်များ ပါဝင်နေသည့် သတင်း Page အတုအယောင်များ၊ ပုံစံတူ ပိုစ့်များအား အချိန်ကိုက်တင်၍ လူအများအား လှည့်ဖြားသည့် နည်းဗျူဟာများနှင့် လူအများ၏

အတွေးအခေါ်ကို ပုံဖျက်ရန်အတွက် ပြုလုပ်လေ့ရှိသည့် Comment Campaign များ စသည့် အင်တာနက်စစ်ဆင်ရေးတွင် Bad Actor များ အသုံးပြုခဲ့သည့် အဓိက နည်းနာများ အကြောင်းသည် ဤစာတမ်းတွင် အဓိက အစိတ်အပိုင်း အဖြစ် ပါဝင်ပါသည်။

Abstract

This study reveals how well-connected networks spread false information and hate speech across social media to distort people's perceptions in Myanmar. It focuses on Facebook, the principal platform for internet users in Myanmar, where bad actors effectively spread hate speech and propaganda. The study discusses the background factors that enable these bad actors to spread false information and hate speech and Facebook's lack of competency to solve the problem. This study's critical contribution is detailing how the Myanmar military set up fake Facebook pages, sometimes based in foreign countries that are "friendly" to them, to spread this information and how these fake pages and comment campaigns coordinate and spread their messages.

မိတ်ဆက်

စစ်အာဏာရှင်စနစ်အောက်၌ နှစ်ပေါင်းငါးဆယ်ကျော် ဖြတ်သန်းခဲ့ရသော မြန်မာနိုင်ငံမှ မျိုးဆက်များသည် တင်းကျပ်စွာ ဖိနှိပ်ထားသော ဆင်ဆာစနစ်နှင့် ပညာရေးကန့်သတ်ခံရမှုများ အောက်တွင် ကြီးပြင်း အရွယ်ရောက်ခဲ့ပြီး ၂၀၁၀ ခုနှစ်မှ အစပြုပြီး ရွေးကောက်ပွဲ၊ ဒီမိုကရေစီစနစ်၊ သတင်းမီဒီယာလွတ်လပ်ခွင့် စသည်တို့နှင့်အတူ သတင်းနှင့် နည်းပညာ ခေတ်ကြီးအား အစိမ်းသက်သက် စတင်ထိတွေ့ ဖြတ်သန်းခဲ့ရသည်။ အခြားသော နိုင်ငံများ၌ ဒစ်ဂျစ်တယ် နည်းပညာသည် တစ်ဆင့်ပြီးမှ တစ်ဆင့် ပြောင်းလဲလာခဲ့သဖြင့်

ဖြစ်ပေါ်တိုးတက်မှုများသည် သိသာ ထင်ရှားစွာ မကြီးမားခဲ့သော်လည်း မြန်မာနိုင်ငံ၏ အနေအထားမှာမူ ဒစ်ဂျစ်တယ် နည်းပညာသည် မုန်တိုင်းတစ်ခုသဖွယ် လူမှုဘဝများအား လျင်မြန်စွာ ရိုက်ခတ်ပြောင်းလဲခဲ့သည်။ အင်တာနက်သည် အထီးကျန်နေသော မြန်မာနိုင်ငံနှင့် ကမ္ဘာကြီးကို မိတ်ဆက်ပေးခဲ့သည်ဟု ဆိုနိုင်သော်လည်း ဘေးထွက်ဆိုးကျိုးများကမူ မြန်မာနိုင်ငံရှိ မြောက်များ လှစွာသော အင်တာနက်သုံးစွဲသူများနှင့် ၎င်းတို့၏ ပြင်ပလူမှုဘဝကို ရိုက်ခတ်ခဲ့သည်။ အထူးသဖြင့် Media Literacy ဟု ခေါ်သည့် မီဒီယာသိနားလည်မှုနှင့် Digital Literacy ဟုခေါ်သည့် ဒစ်ဂျစ်တယ်ဆိုင်ရာသိနားလည်မှု အားနည်းခြင်း၊ နိုင်ငံရေး တည်ငြိမ်မှုအားနည်းခြင်း၊ ခွဲခြားဆက်ဆံမှုများသည် သမားရိုးကျဖြစ်နေခြင်းနှင့် အကြီးမားဆုံး အင်တာနက် ပလက်ဖေါင်း ဖြစ်သည့် Facebook ၏ စည်းကြပ်နိုင်မှု အားနည်းချက်များက အမုန်းစကားနှင့် သတင်းမှားများကို ရည်ရွယ်ချက်ရှိရှိ ဖြန့်ဖြူးနေသည့် အဖွဲ့အစည်းများကို ပိုမို အားကောင်းစေပြီး အင်တာနက် နည်းပညာကို ပဋိပက္ခနှင့် အမှောင်ဘက်ခြမ်းဆီသို့ မောင်းနှင်စေနိုင်ခဲ့သည်။ ယခုလေ့လာချက်သည် လူမှုကွန်ရက်ကို အသုံးပြု၍ အမုန်းစကားနှင့် သတင်းမှားများကို စနစ်တကျ ချိတ်ဆက်ဆောင်ရွက်ခဲ့သည့် အဖွဲ့အစည်းများ၊ ၎င်းတို့ အသုံးပြုခဲ့သည့် နည်းနာများနှင့် ဖြစ်ရပ်များအား လေ့လာထားခြင်းဖြစ်သည်။

ဤလေ့လာချက်တွင် မြန်မာနိုင်ငံ၏ ဒစ်ဂျစ်တယ် အသွင်ကူးပြောင်းရေးကာလ၊ Facebook သည် မြန်မာနိုင်ငံ၏ အင်တာနက်ဖြစ်လာခြင်း ၊ ဆိုရှယ်မီဒီယာအခြေပြု အမျိုးသားရေးအစွန်းရောက် လှုပ်ရှားမှုနှင့် ၎င်းတို့ အသုံးပြုခဲ့သည့် နည်းနာများ၊ အွန်လိုင်း အခြေပြု စစ်ဝါဒဖြန့်ချိရေးနှင့် အင်တာနက် စစ်ဆင်ရေးတွင် အသုံးပြုခဲ့သည့်

နည်းနာများ၊ Bad Actor များအား ထောက်ပံ့ပေးသည့် သမားရိုးကျဖြစ်နေသော ခွဲခြားဆက်ဆံမှုနှင့် အမုန်းတရား၊ Facebook ၏ စနစ်ပိုင်းဆိုင်ရာ ချို့ယွင်းမှုများနှင့် သုံးသပ်ချက်ဟူ၍ အဓိက ခေါင်းစဉ် ၇ခု ပါရှိပါသည်။

သုတေသနနည်းနာ

ဤလေ့လာချက်သည် မြန်မာနိုင်ငံအတွင်းရှိ လူမှုသဟဇာတဖြစ်မှုဆိုင်ရာအခြေအနေအပေါ် အကျိုးသက်ရောက်မှုရှိစေခဲ့ သည့် Facebook ပေါ်ရှိ အမုန်းစကားများနှင့် သတင်းမှားများ၏ လားရာကို နားလည်နိုင်စေရန် အဓိက ဦးတည်ပါသည်။ Facebook ကို အသုံးပြု၍ အမုန်းစကားနှင့် သတင်းမှားများ၏ ပျံ့နှံ့ခဲ့မှုအခြေအနေ၊ အမုန်းစကားနှင့် သတင်းမှား ဖြန့်ဝေသူများ အသုံးပြုခဲ့ သည့် နည်းလမ်းများနှင့် ချိတ်ဆက်ဆောင်ရွက်မှုများကို နားလည်ခြင်းအားဖြင့် ၎င်းတို့၏ လူ့အဖွဲ့အစည်းအပေါ် အကျိုးသက်ရောက်နိုင်ချေများအား လျော့ချနိုင်ရန် ရည်ရွယ်ပါသည်။

"မြန်မာနိုင်ငံအတွက် Giant Internet ဖြစ်နေသည့် Facebook ကို Bad Actor များအတွက် ဝါဒဖြန့်ချိရေး လက်နက်တစ်ခုဖြစ်စေသည့် အကြောင်းအရာများသည် မည်သည့်အရာများ ဖြစ်သနည်းနှင့်၊ Facebook အနေဖြင့် Bad Actor များကို တားဆီးရန် အခက်အခဲ ဖြစ်စေသည့် အချက်များသည် မည်သည့်အရာများ ဖြစ်စေသနည်း" ဆိုသည်မှာ ဤသုတေသန၏ အခြေခံမေးခွန်းဖြစ်ပါသည်။

ဤလေ့လာချက်အတွက် ၂၀၁၆ ခုနှစ် ဇွန်လမှ ၂၀၁၉ ခုနှစ်မေလအတွင်း ပျံ့နှံ့ခဲ့သော အမုန်းစကား[1]၊ သွေးထိုး လှုံ့ဆော်မှုနှင့်

[1] Equality and Human Rights Commission, 2019.

သတင်းမှား[2] များဖြန့်ဝေခဲ့သည့် အကောင့်ပေါင်း ၂၂၇ ခု၊ ဂရုပေါင်း ၁၀၅ ခုနှင့် ပေချ့်ပေါင်း ၁၀၅ ခုအား အဓိက လေ့လာခဲ့သည်။

Secondary Data များအတွက် ဆိုရှယ်မီဒီယာတွင် သတင်းမှားများအား ပြန်လည်တုံ့ပြန်နေသည့် အချက်အလက်စစ်ဆေးရေး page များဖြစ်သည့် Think Before You Trust[3] နှင့် ဟုတ်တယ် Vs မဟုတ်ဘူး[4] page များမှ Fact Check Post များအား အဓိက ကိုးကားလေ့လာခဲ့သည်။

မြန်မာနိုင်ငံ၏ ဒစ်ဂျစ်တယ်ခေတ်ပြောင်းတော်လှန်ရေး

စစ်အာဏာရှင်များက ဆက်သွယ်ရေးကိရိယာများသည် ၎င်းတို့၏ အာဏာကို ခြိမ်းခြောက်နိုင်သော ကိရိယာများ အဖြစ် ရှုမြင်ပြီး တင်းကျပ်စွာ ပိတ်ပင်ကန့်သတ်ထားသည်။ အထူးသဖြင့် တယ်လီဖုန်းများ၏ ဈေးနှုန်းများသည် အလွန်အမင်းကြီးမြင့်ပြီး သာမာန်လူများအနေဖြင့် လက်လှမ်းမီခဲ့ခြင်းမရှိပါ။ တယ်လီဖုန်း များအား ပါမစ်များဖြင့် ကန့်သတ်ထားပြီး တပ်မတော်အရာရှိကြီးများ၊ ၎င်းတို့၏ မိသားစုဝင်များနှင့် နီးစပ်သူများကသာ ပါမစ်ဈေးကွက် ကို

---

[2] Wardle, 2017.

[3] တွေးပြီးမှယုံ-Think Before You Trust (https://www.facebook.com/ThinkBeforeYouTrust/) page သည် လူမှုကွန်ရက်တွင် ပြန့်နှံ့နေသော သတင်းမှားများအား စစ်ဆေးပေးပြီး အချက်အလက်အမှန်ကို ပြန်လည်ထုတ်ပြန်ပေးသည့် page တစ်ခု ဖြစ်ပြီး၊ မတ်လ ၂၈၊ ၂၀၁၇ ခုနှစ်တွင် စတင်ထူထောင်ခဲ့သည်ဟု ၎င်း page ၏ About စာမျက်နှာအရ တွေ့ရသည်။

[4] ဟုတ်တယ် vs မဟုတ်ဘူး (https://www.facebook.com/realornot.mm/) page သည် လူမှုကွန်ရက်တွင် ပြန့်နှံ့နေ သော သတင်းမှားများအား စစ်ဆေးပေးပြီး အချက်အလက်အမှန်ကို ပြန်လည်ထုတ်ပြန်ပေးသည့် Pageတစ်ခုဖြစ်ပြီး၊ အောက်တိုဘာ ၉၊ ၂၀၁၉ တွင် စတင်ထူထောင်ခဲ့သည်ဟု ၎င်း Page ၏ About စာမျက်နှာအရ တွေ့ရသည်။

ထိန်းချုပ်ကန့်သတ်ထားပြီး သာမာန်ပြည်သူများနှင့် စီးပွားရေး သမားများသည် ၎င်းတို့ထံမှ ပါမစ်များကို ပြန်လည်ဝယ်ယူခြင်းနှင့် ငှားရမ်း သုံးစွဲခြင်းဖြင့်သာ တယ်လီဖုန်းများကို သုံးစွဲခဲ့ရသည်။ သို့သော် ၂၀၁၀ ရွေးကောက်ပွဲဖြင့် အာဏာရလာခဲ့သော ဦးသိန်းစိန် လက်ထက်တွင်မှ မီဒီယာလွတ်လပ်ခွင့် ဖြေလျှော့ခြင်းနှင့် တစ်ပြိုင်နက် ဒစ်ဂျစ်တယ်လွတ်လပ်ခွင့်ကိုပါ စတင်ပြုလုပ်ခဲ့သည်။ သက္ကရာဇ် ၂၀၀၀ ကျော်ကာလများက ဒေါ်လာ ၃၀၀၀ ခန့်မျှ တန်ကြေးရှိသော တယ်လီဖုန်းများသည် ၂၀၁၃ ခုနှစ်တွင် တစ်လုံးလျှင် တစ်ဒေါ်လာခန့် အထိ ကျဆင်းခဲ့သည်။[5] ၂၀၁၂ ခုနှစ် နှစ်လည်တွင် ၂.၈သန်းရှိသော[6] မိုဘိုင်းဆင်းကတ်အသုံးပြုမှု အရေအတွက်သည် ၂၀၁၈ ခုနှစ်တွင်မှ Active ဖြစ်နေသည့် ဆင်းကတ်ပေါင်း ၅၆.၈ သန်း[7]အထိ အလျင်အမြန် တိုးမြင့်ခဲ့ပြီး၊ Ministry of Labor, Immigration and Population ၏ Department of Population မှ ထုတ်ဝေသည့် နိုင်ငံလုံးဆိုင်ရာ လူဦးရေ အရေအတွက်ဖြစ်သည့် ၅၄.၂သန်း[8]ထက် ကျော်လွန်နေသည်ကို တွေ့ရသည်။

[5] Petulla, 2013.

[6] Rasmussen, 2019.

[7] Mobile phone usage, 2018.

[8] http://www.dop.gov.mm/en

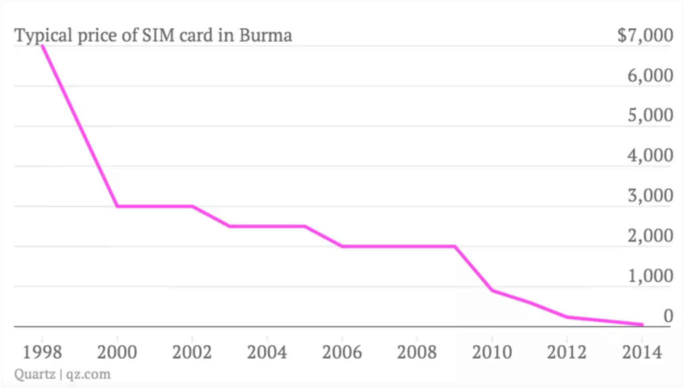


Figure 2: ၂၀၁၈ခုနှစ်မိုဘိုင်းဆင်းကတ်အသုံးပြုမှု[9]

Facebook သို့မဟုတ် မြန်မာနိုင်ငံ၏ အင်တာနက်

၂၀၁၁ ခုနှစ်တွင် မြန်မာနိုင်ငံအင်တာနက်သုံးစွဲသူများက Facebook ကို စတင်၍ သုံးစွဲမှု ပိုမိုကျယ်ပြန့်ခဲ့ပြီး ၂၀၁၃ ခုနှစ်နှင့် ၂၀၁၄ ခုနှစ်များတွင် Facebook သုံးစွဲသည့် လူဦးရေသည် အမြောက်အများ တိုးပွားလာကာ Facebook သည် အခြားသော လူမှုကွန်ရက် ပလက်ဖေါင်းများကို ခနချင်း ကျော်ဖြတ်လာခဲ့သည်။ ၂၀၁၆ ခုနှစ်တွင် မြန်မာနိုင်ငံ၌ Facebook သုံးစွဲသူပေါင်း ၁၀သန်း[10] ရှိခဲ့ပြီး Telenor Myanmar ၏ ၂၀၁၆ ခုနှစ် ဒီဇင်ဘာ ၇ရက်နေ့ပါ ထုတ်ပြန်ချက်[11] အရ တယ်လီနော ဒေတာအသုံးပြုသူ ၉၀ရာခိုင်းနှုန်းကျော်သည် Facebook နှင့် Viber ကိုသာ အဓိက အသုံးပြုသည်ဟု ဆိုသည်။ ၂၀၁၉ခုနှစ်တွင်မှ Facebook Ads Manager[12] အရ မြန်မာနိုင်ငံမှ Facebook သုံးစွဲသူပေါင်း ၂၁သန်းရှိနေကာ သုံးနှစ် အတွင်း သုံးစွဲသူပေါင်း ၁၁

---

[9] Petulla, 2013.

[10] Trautwein, 2016a.

[11] https://www.telenor.com.mm/en/article/telenor-free-facebook-and-viber-constitute-most-popular-tariff-plan

[12] https://www.facebook.com/adsmanager/creation

သန်းတိုးပွားခဲ့သည်ကို တွေ့ရသည်။ ၎င်းအရေအတွက်မှာ YouTube, Twitter, VK အစရှိ သည့် အခြားသော လူမှုကွန်ရက်များရှိ မြန်မာနိုင်ငံမှ သုံးစွဲသူအရေအတွက်ထက် အပြတ်အသတ် သာလွန်နေသည်ကို တွေ့ရ သည်။ Facebook သည် မြန်မာနိုင်ငံ၏ Giant Internet ဖြစ်လာခြင်းသည် မြန်မာနိုင်ငံ၏ လူမှုရေး၊ စီးပွားရေးနှင့် နိုင်ငံရေး ဖြစ်စဉ် များအပေါ်တွင် သက်ရောက်မှုအားကြီးခဲ့ကာ သတင်း အချက်အလက်များ လျင်မြန်စွာစီးဆင်းခြင်းနှင့် လူတိုင်း မိမိဆန္ဒ အမြင်ကို လွတ်လပ်စွာ ထုတ်ဖော်ခွင့်ရခြင်းကဲ့သို့သော အပြုသဘောဆောင်သည့် သက်ရောက်မှုများအပြင်၊ အနုတ်လက္ခဏာဆောင်သည့် သက်ရောက်မှုများလည်း မြန်မာ့ လူ့အဖွဲ့အစည်းတွင် ဖြစ်ပေါ်ခဲ့သည်။ အထူးသဖြင့် Facebook သည် အမုန်းစကား ဖြန့်ဖြူးသည့် အဖွဲ့အစည်းများ အတွက် လက်နက်တစ်ခုသဖွယ် ဖြစ်လာခဲ့ပြီး လူအများ၏ အတွေးအမြင်များကို ပြောင်းလဲရန် ဝါဒဖြန့်ချိခြင်း၊ အမုန်းတရား ဖြန့်ဖြူးခြင်း၊ ပဋိပက္ခကို လှုံ့ဆော်ခြင်းနှင့် ဆန့်ကျင်ဘက်အမြင်ရှိသူများအား တိုက်ခိုက်ခြင်းတို့အတွက် အသုံးပြုခဲ့ကြသည်။[13]

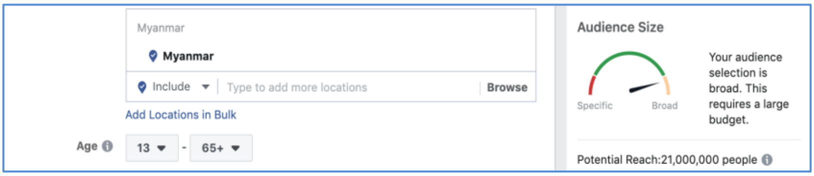


Figure 3:၂၀၁၉ခုနှစ်တွင်မြန်မာနိုင်ငံမှ Facebook သုံးစွဲသူပေါင်း၂၁သန်းရှိလာ[14]

[13] Htaike Htaike Aung & Wai Myo Htut, 2019.
[14] Facebook Ads Manager platform.

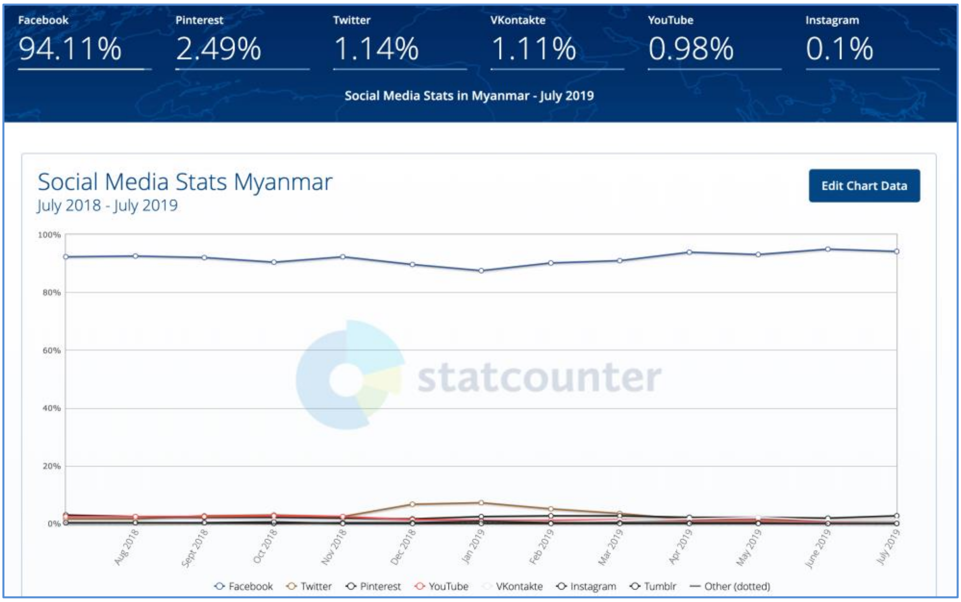


Figure 4: မြန်မာနိုင်ငံတွင်အသုံးပြုနေသောလူမှုကွန်ရက်များအနက် Facebook အသုံးပြုမှုမှာ ၉၄.၁၁% ရှိနေသည်[15]

[15] Social Media Stats Myanmar, 2021.

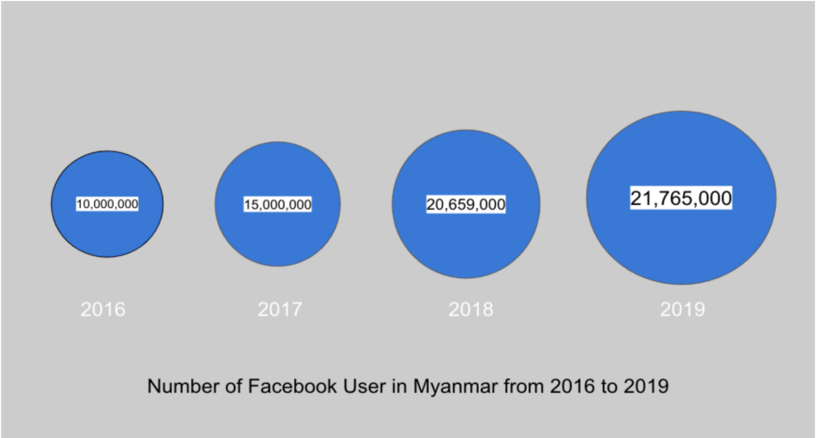


Figure 5: ၂၀၁၆မှ ၂၀၁၉ကြား မြန်မာနိုင်ငံမှ Facebook အသုံးပြုမှုအရေအတွက်[16]

ထိုကဲ့သို့ Facebook သည် မြန်မာနိုင်ငံ၏ အကြီးမားဆုံးသော လူမှုကွန်ရက်တစ်ခုဖြစ်လာရခြင်းကို ဆန်းစစ်ကြည့်လျှင် အောက်ပါ အချက်များ ကို တွေ့ရသည်။

၁)စမတ်ဖုန်းများတွင် Facebook အပလီကေးရှင်းအား တပါတည်းထည့်သွင်း ထားခြင်းနှင့် အကောင့် ဖွင့်ရ လွယ်ကူခြင်း

စမတ်ဖုန်းများကို ဝယ်ယူသည့်အခါတွင် Facebook အပလီကေးရှင်းကို ထပ်မံထည့်သွင်းစရာမလိုဘဲ စမတ်ဖုန်းနှင့် အတူ တပါတည်း ပါဝင်ပြီးဖြစ်သည်။ ဤအချက်က Facebook ကို အခြားသော လူမှုကွန်ရက်များထက် ပိုမို၍ အသုံးပြုစေရန် ဆွဲဆောင်စေသည့် အချက်တစ်ချက်လည်း ဖြစ်သည်။ အကယ်၍ ဖုန်းဝယ်ယူသူက Facebook အကောင့်အား မဖွင့်တတ်လျှင် မိုဘိုင်းဖုန်းအရောင်းဆိုင်များ နှင့် အင်တာနက်ဆိုင်များက Facebook အကောင့် ဖွင့်လိုသူများကို

[16] For the year 2016, see (Trautwein, 2016b), for 2017 (Kanale, 2017), 2018 (NapoleonCat Stats, 2018b) and 2019 (NapoleonCat Stats, 2019).

တစ်ကောင့်လျှင် ကျပ်ငါး ထောင်နှုန်း[17] (3 dollars) ဖြင့် အခကြေးငွေ ကောက်ခံပြီး အကောင့်ဖွင့်ပေးခဲ့သည်များလည်း ၂၀၁၃ ခုနှစ်မှ ၂၀၁၈ ခုနှစ်အထိ ရှိခဲ့သည်။ ထိုကဲ့သို့သော အကြောင်းခြင်းရာများသည် မိုဘိုင်းဖုန်း အသုံးပြုသူများအနေဖြင့် Facebook ကို လွယ်လင့်တကူ လက်လှမ်း မီစေခဲ့ပြီး အချိန်တိုတွင်းပင် သုံးစွဲသူများကို တိုးပွားစေခဲ့သည့် အဓိက အချက်တစ်ခုဖြစ်ခဲ့သည်။

၂) User Generated Content

အင်တာနက်ခေတ်ဦးတွင် သုံးစွဲသူများအနေဖြင့် ကိုယ်ပိုင် blog များ၊ ဝဘ်ဆိုက်များ ရေးသားရန်မှာ မလွယ်ကူခဲ့ပါ။ အခြေခံလိုအပ်ချက် အနေဖြင့် ကိုယ်တိုင် web စာမျက်နှာ ရေးသားရန်အတွက် web coding language တတ်ကျွမ်းရန် လိုအပ်ခဲ့သည်။ Facebook တွင်မူ ကိုယ်ပိုင်စာမျက်နှာတစ်ခု ရေးသားရန်အတွက် မည်သည့် နည်းပညာဆိုင်ရာကိုမှ တတ်ကျွမ်းရန် မလိုအပ်ပါ။ Facebook သုံးစွဲသူများအနေဖြင့် ၎င်းတို့၏ ပတ်ဝန်းကျင်တွင် မြင်တွေ့ကြားသိ ရသည်များ၊ တစ်နေ့တာ အတွေ့အကြုံများ၊ နိုင်ငံရေး၊ လူမှုရေးနှင့် စီးပွားရေးဆိုင်ရာ သဘောထားအမြင်များကို ၎င်းတို့၏ အကောင့်များ၊ Page များမှတစ်ဆင့် လွယ်လင့်တကူ ရေးသားပြီး လူအများအပြားထံ ဖြန့်ဝေနိုင်ခြင်းသည် Facebook ကို လူအများ သုံးစွဲလာစေသည့် အဓိက ကျသည့် အကြောင်းအရာတစ်ရပ်ဖြစ်သည်။

၃) သတင်းနှင့် ဖျော်ဖြေရေးဆိုင်ရာ စာမျက်နှာများ

ယခင်က သတင်းများကို သတင်းစာ သို့မဟုတ် ရေဒီယို သို့မဟုတ် ရုပ်မြင်သံကြား ကသာရရှိခဲ့သော်လည်း နောက်ပိုင်းတွင် Facebook

[17] Roache, 2018.

သည် အဓိက သတင်းဖတ်သည့် ရင်းမြစ်နေရာတစ်ခု ဖြစ်လာခဲ့သည်။ သမားရိုးကျသတင်းဌာနများသည် Digital Platform သို့ ပြောင်းရွှေ့လာခဲ့ပြီး Facebook သည်လည်း ၎င်းတို့၏ အဓိက သတင်း ဖြန့်ဝေသည့် ရင်းမြစ်နေရာတစ်ခု ဖြစ်လာခဲ့သည်။ ထို့အပြင် Facebook Live[18] သည် တဒင်္ဂ ဖြစ်ပျက်နေသော အဖြစ်အပျက်များကို သမားရိုးကျမီဒီယာများ ထက်အရင် လူအမြောက်အများထံ အလျင်အမြန် ပေးပို့နိုင်သည်။ အလားတူပင် နာမည်ကျော်များ၏ သတင်းများကို Facebook အခြေပြု သတင်းစာမျက်နှာများမှ အချိန် ပြည့် ဖတ်ရှုနိုင်ခြင်းကဲ့သို့သော အချက်အလက်များသည်လည်း Facebook ကို မြန်မာပြည်ရှိ ၎င်း၏ သုံးစွဲသူများအတွက် အဓိက သတင်းဖတ်ရှုရာ ပလက်ဖောင်းတစ်ခုအဖြစ် အသွင် ပြောင်းလဲစေခဲ့ပြီး သုံးစွဲသူများကိုလည်း ပိုမိုတိုးပွားစေခဲ့သည်။

၄) မက်ဆင်ဂျာနှင့် Free Basic

Google Talk ကို နောက်ကောက်ချနိုင်ခဲ့ပြီးနောက် Facebook မက်ဆင်ဂျာသည် Viber[19] ပြီး နောက် လူသုံးအများ ဆုံး ဖြစ်သော Messaging ပလက်ဖောင်းတစ်ခု ဖြစ်လာခဲ့သည်။ Facebook မှ ၂၀၁၅ ခုနှစ် ဧပြီလတွင် Messenger Video Call[20] အား မိတ်ဆက်ခဲ့ပြီးနောက် Facebook မက်ဆင်ဂျာသည် အဓိက လူသုံးအများဆုံး ပလက်ဖောင်း နေရာသို့ ရောက်ရှိလာခဲ့သည်။ အခြားဒေသသို့ အလုပ်သွားလုပ်နေ သူများနှင့် နေရပ်တွင်ကျန်ရှိခဲ့သည့် မိသားစုများ ဆက်သွယ်ရန် အတွက်လည်း အဓိက အသုံးပြုသည့် ဆက်သွယ်ရေးကိရိယာတစ်ခု ဖြစ်လာခဲ့သည်။

[18] Castillo, 2017.
[19] Kanale, 2018.
[20] Facebook App, 2015.

ထို့အပြင် ၂၀၁၆ ခုနှစ်တွင် နိုင်ငံပိုင်တယ်လီကွန်းကုမ္ပဏီ တစ်ခုဖြစ်သော MPT က မိတ်ဆက်ခဲ့သည့် 'ဆွေသဟာ' ကဲ့သို့သော Facebook အား ဒေတာသုံးရန်မလိုဘဲ အသုံးပြုနိုင်သည့် Free Basic[21] အစီအစဥ်များ သည်လည်း မြန်မာနိုင်ငံ၏ အင်တာနက်သုံးစွဲသူများ အား Facebook ကို ပိုမို၍ အသုံးပြုစေရန်အတွက် ဆွဲဆောင်နိုင်သည့် ဖိတ်ခေါ်ချက် များ ဖြစ်ခဲ့သည်။

၅) နေ့စဥ်လူမှုဘဝလိုအပ်ချက်များအား ဖြည့်ဆည်းပေးနိုင်ခြင်း

အွန်လိုင်းဈေးရောင်းချမှုများနှင့် အဝတ်အထည်အလှကုန် ဝယ်ယူ အသုံးပြုနိုင်သည့် ကြော်ငြာ ပလက်ဖေါင်းများသည်လည်း Facebook ကို အဓိက အခြေပြု၍ ၎င်းတို့၏ လုပ်ငန်းများကို ပြုလုပ်လာခဲ့သည်။ အိမ်သုံးပစ္စည်း၊ စားသောက်ကုန် အရောင်းအဝယ်၊ စားသောက်ဆိုင် ရီဗျူးများသာမက အိမ်ခြံမြေ အရောင်းအဝယ်အငှား ကိစ္စများကိုပါ Facebook ဂရုများကို ဖြတ်သန်း၍ ပြုလုပ်လာနိုင်ခဲ့ပြီး Facebook ကို အကြီးမားဆုံး Digital Marketing Platform လူတို့၏ နေ့စဥ်ဘဝများအထိ ထဲထဲဝင်ဝင် သက်ရောက်စေခဲ့သည်။

[21] Trautwein, 2016a.

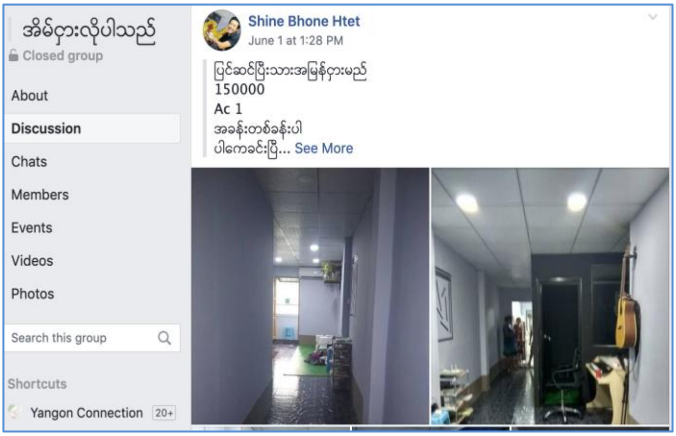


Figure 6: အိမ်ခြံမြေ အငှားဂရုတစ်ခု

Figure 7: လူလတ်တန်းစားများအား ပစ်မှတ်ထားသည့် အစားအသောက်ရီဗျူး page တစ်ခု

Figure 8: လူလတ်တန်းစားများအား ပစ်မှတ်ထားသည့် ဟင်္သာတမြို့မှ အစားအသောက်ရီဗျူး pageတစ်ခု

၆) မိမိ ပတ်ဝန်းကျင်မှ သတင်းများအား လွယ်လင့်တကူ သိရှိနိုင်ခြင်း

သတင်းမီဒီယာများတွင် မဖော်ပြရသေးသော ဒေသတွင်း သတင်းများ၊ ဒေသတွင်း စီးပွားရေးနှင့် သက်ဆိုင်သော သတင်းများအား ဒေသအလိုက် Facebook ဂရုများနှင့် Page များကို မီဒီယာကဲ့သို့ အသုံးပြုပြီး ဒေသတွင်း အဖြစ်အပျက်များကို ဖတ်ရှုနိုင်ခြင်းဟာ Facebook ကို လူအများ သုံးစွဲစေသည့် အဓိကအကြောင်းရင်းခံများ ထဲမှ တစ်ခုဖြစ်သည်။ အဆိုပါ ဂရုများတွင် ဒေသခံများကိုယ်တိုင်က ၎င်းတို့ ပတ်ဝန်းကျင်တွင် ဖြစ်ပျက်နေသည့် သတင်းများကို အချိန်နှင့် တပြေးညီတင်လေ့ရှိပြီး အခြားသူများထံသို့ အချိန်နှင့် တပြေးညီ သတင်းပေးနိုင်ကြသည်။ မြင်တွေ့ရသည့် ဖြစ်စဥ်ဖြစ်ရပ်များအား Live လွှင့်ခြင်း၊ ဟာစ်တိုင်တစ်ခုသဖွယ် မကျေနပ်ချက်များအား ဖွင့်အံ နိုင်ခြင်းတို့ကလည်း အဆိုပါ ဂရုများအား လူအများစိတ်ဝင်စားစွာ ပါဝင်စေသည့် အကြောင်းအချက်တစ်ခုလည်း ဖြစ်သည်။

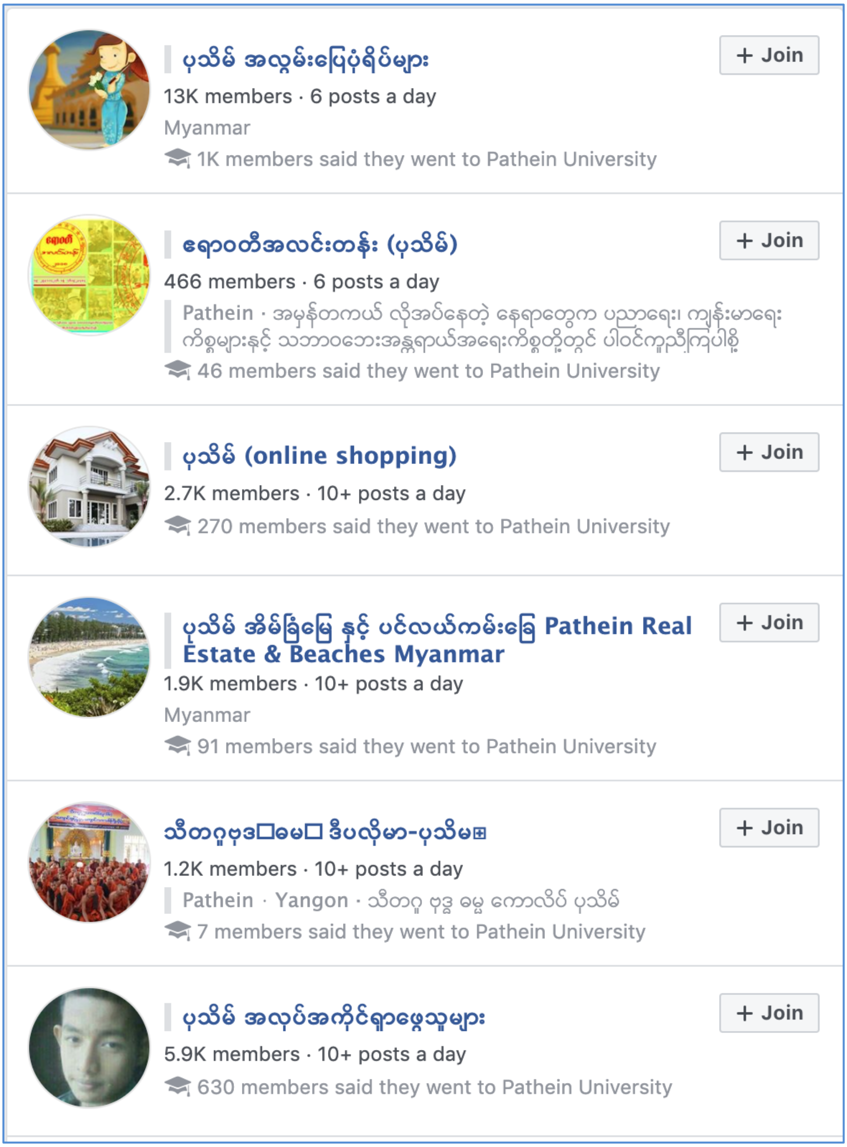


Figure 9: ဒေသအလိုက် သတင်းနှင့် ရောင်းဝယ်ရေးဆိုင်ရာ ဂရုများ ၁

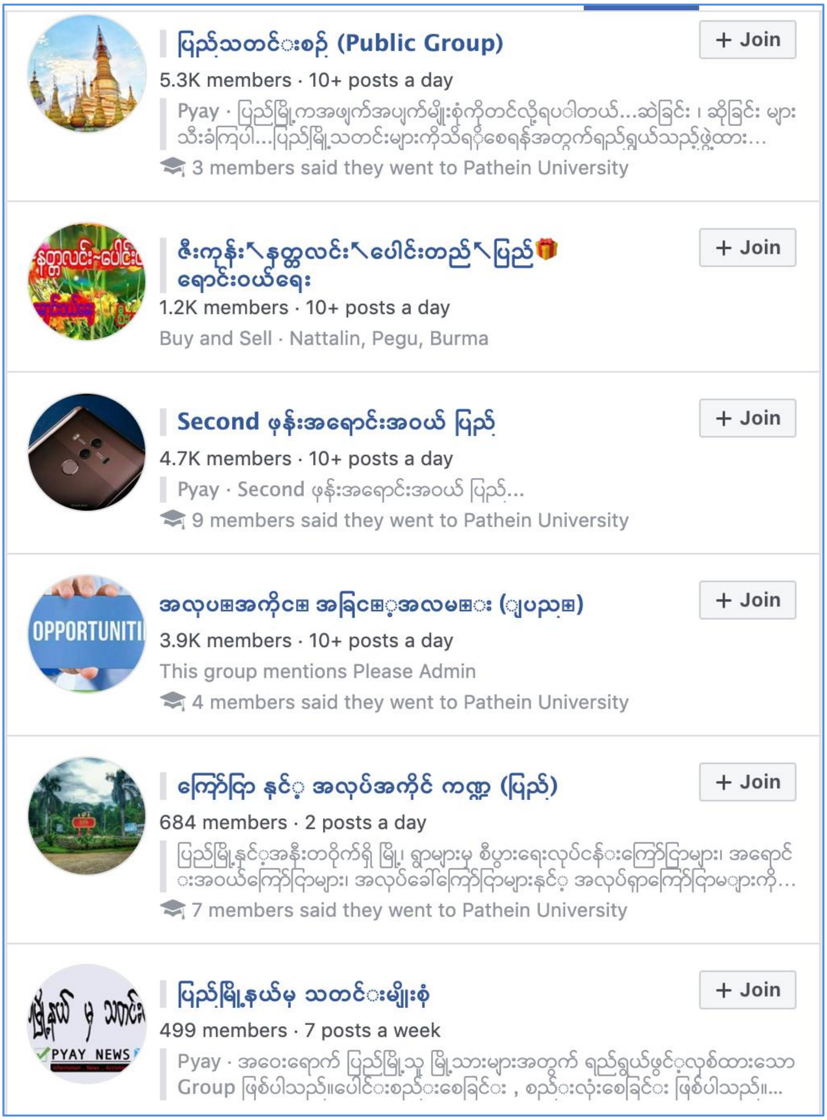


Figure 10: ဒေသအလိုက် သတင်းနှင့် ရောင်းဝယ်ရေးဆိုင်ရာ ဂရုများ ၂

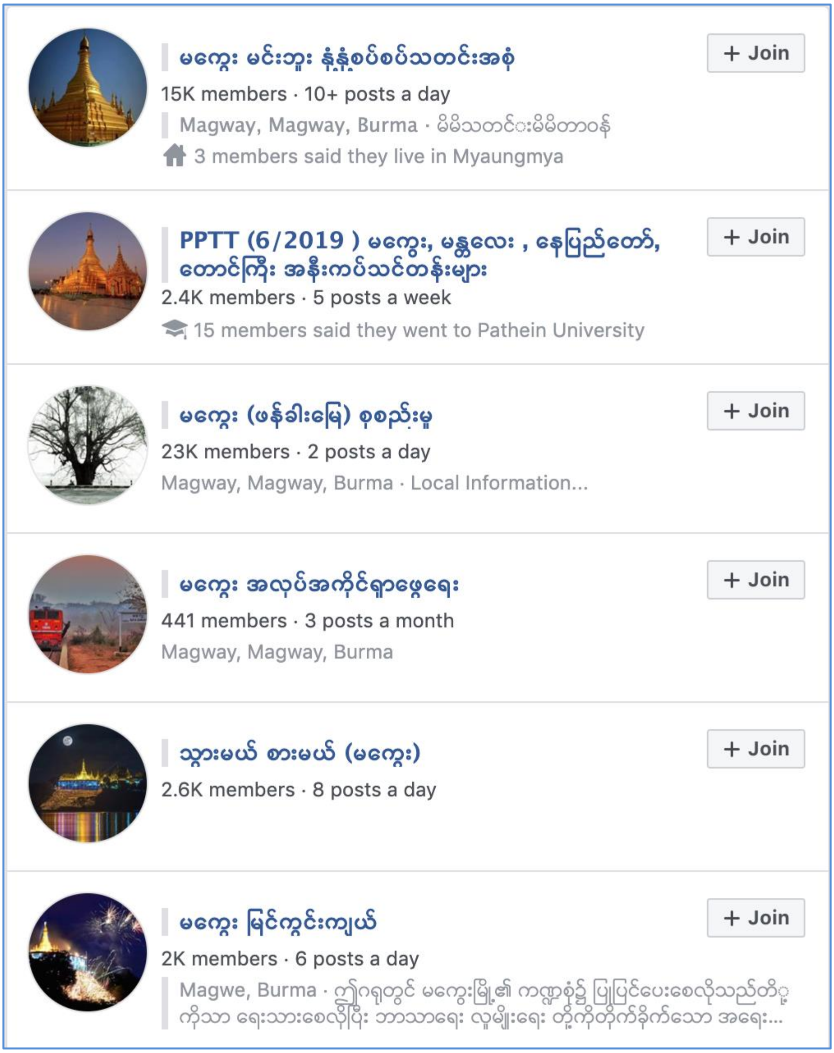


Figure 11: ဒေသအလိုက် သတင်းနှင့် ရောင်းဝယ်ရေးဆိုင်ရာ ဂရုများ ၃

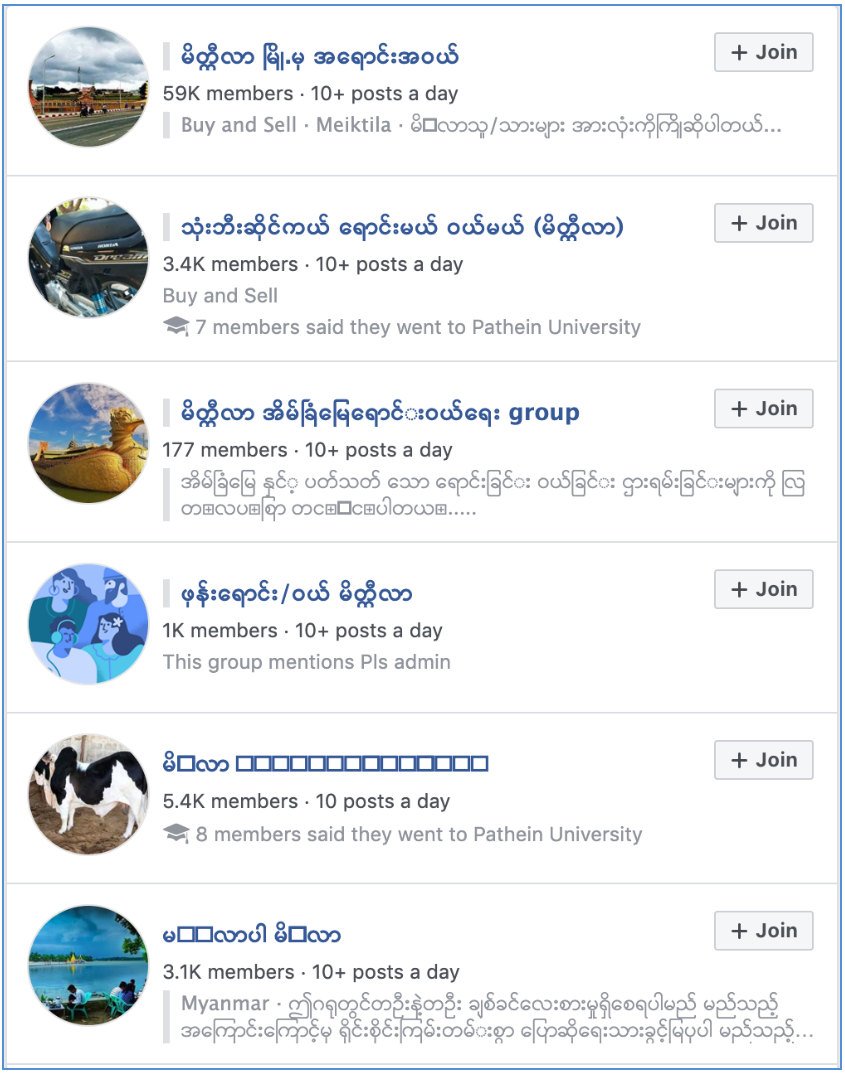
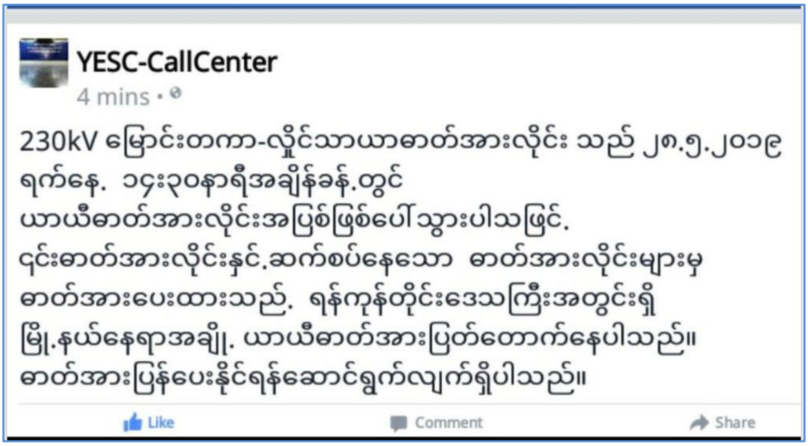


Figure 12: ဒေသအလိုက် သတင်းနှင့် ရောင်းဝယ်ရေးဆိုင်ရာ ဂရုများ ၄

၇) အစိုးရမှ Facebook အား အလွန်အမင်း အားထားခြင်း

အစိုးရကိုယ်တိုင်က Facebook အား အလွန်အမင်း စွဲလမ်းအသုံးပြု နေခြင်းသည် မြန်မာနိုင်ငံတွင် Facebook ၏ အရေးပါမှုကို ပိုမို

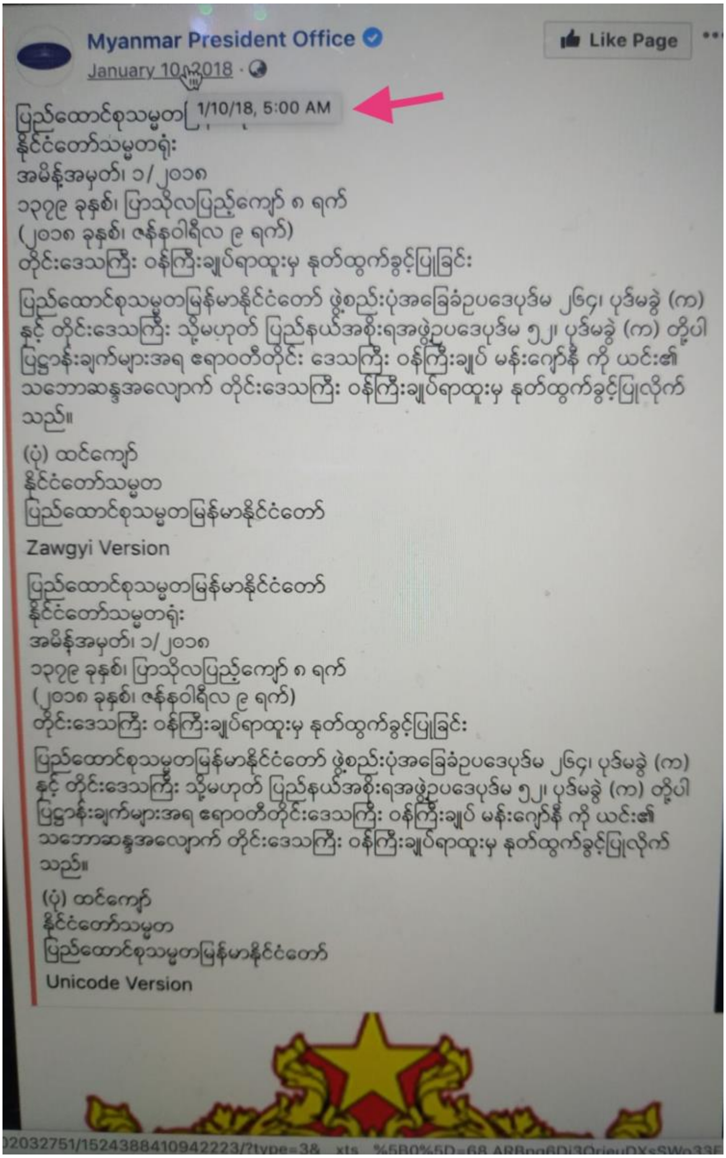
မြင်သာစေသည့် အချက်အလက် တစ်ခုပင်ဖြစ် သည်။ အစိုးရသည် နေ့စဉ်လူမှုဘဝနှင့် သက်ဆိုင်သော အသေးစား ထုတ်ပြန်ချက်များမှအစ အခြားအရေးကြီးသည့် နိုင်ငံတော်အဆင့် ထုတ်ပြန် ကြေညာချက်များကို Facebook ကို အသုံးပြု၍သာ တိုက်ရိုက်ထုတ်ပြန်လေ့ရှိသည်။


YESC-CallCenter
4 mins •

230kV မြောင်းတကာ-လှိုင်သာယာဓာတ်အားလိုင်း သည် ၂၈.၅.၂၀၁၉ ရက်နေ့ ၁၄း၃၀နာရီအချိန်ခန့်တွင် ယာယီဓာတ်အားလိုင်းအပြစ်ဖြစ်ပေါ်သွားပါသဖြင့် ၎င်းဓာတ်အားလိုင်းနှင့်ဆက်စပ်နေသော ဓာတ်အားလိုင်းများမှ ဓာတ်အားပေးထားသည့် ရန်ကုန်တိုင်းဒေသကြီးအတွင်းရှိ မြို့နယ်နေရာအချို့ ယာယီဓာတ်အားပြတ်တောက်နေပါသည်။ ဓာတ်အားပြန်ပေးနိုင်ရန်ဆောင်ရွက်လျက်ရှိပါသည်။

Like Comment Share

Figure 13: လျှပ်စစ်မီး ပြတ်တောက်မှုအကြောင်း ရန်ကုန်ခရိုင်လျှပ်စစ်ရုံး၏ သတင်းထုတ်ပြန်ချက်


Myanmar President Office
January 10, 2018 ·
Like Page
1/10/18, 5:00 AM

ပြည်ထောင်စုသမ္မတ
နိုင်ငံတော်သမ္မတရုံး
အမိန့်အမှတ်၊ ၁/၂၀၁၈
၁၃၇၉ ခုနှစ်၊ ပြာသိုလပြည့်ကျော် ၈ ရက်
(၂၀၁၈ ခုနှစ်၊ ဇန်နဝါရီလ ၉ ရက်)
တိုင်းဒေသကြီး ဝန်ကြီးချုပ်ရာထူးမှ နုတ်ထွက်ခွင့်ပြုခြင်း

ပြည်ထောင်စုသမ္မတမြန်မာနိုင်ငံတော် ဖွဲ့စည်းပုံအခြေခံဥပဒေပုဒ်မ ၂၆၄၊ ပုဒ်မခွဲ (က) နှင့် တိုင်းဒေသကြီး သို့မဟုတ် ပြည်နယ်အစိုးရအဖွဲ့ဥပဒေပုဒ်မ ၅၂၊ ပုဒ်မခွဲ (က) တို့ပါ ပြဋ္ဌာန်းချက်များအရ ဧရာဝတီတိုင်း ဒေသကြီး ဝန်ကြီးချုပ် မန်းဂျော်နီ ကို ယင်း၏ သဘောဆန္ဒအလျောက် တိုင်းဒေသကြီး ဝန်ကြီးချုပ်ရာထူးမှ နုတ်ထွက်ခွင့်ပြုလိုက်သည်။

(ပုံ) ထင်ကျော်
နိုင်ငံတော်သမ္မတ
ပြည်ထောင်စုသမ္မတမြန်မာနိုင်ငံတော်

Zawgyi Version

ပြည်ထောင်စုသမ္မတမြန်မာနိုင်ငံတော်
နိုင်ငံတော်သမ္မတရုံး
အမိန့်အမှတ်၊ ၁/၂၀၁၈
၁၃၇၉ ခုနှစ်၊ ပြာသိုလပြည့်ကျော် ၈ ရက်
(၂၀၁၈ ခုနှစ်၊ ဇန်နဝါရီလ ၉ ရက်)
တိုင်းဒေသကြီး ဝန်ကြီးချုပ်ရာထူးမှ နုတ်ထွက်ခွင့်ပြုခြင်း

ပြည်ထောင်စုသမ္မတမြန်မာနိုင်ငံတော် ဖွဲ့စည်းပုံအခြေခံဥပဒေပုဒ်မ ၂၆၄၊ ပုဒ်မခွဲ (က) နှင့် တိုင်းဒေသကြီး သို့မဟုတ် ပြည်နယ်အစိုးရအဖွဲ့ဥပဒေပုဒ်မ ၅၂၊ ပုဒ်မခွဲ (က) တို့ပါ ပြဋ္ဌာန်းချက်များအရ ဧရာဝတီတိုင်းဒေသကြီး ဝန်ကြီးချုပ် မန်းဂျော်နီ ကို ယင်း၏ သဘောဆန္ဒအလျောက် တိုင်းဒေသကြီး ဝန်ကြီးချုပ်ရာထူးမှ နုတ်ထွက်ခွင့်ပြုလိုက်သည်။

(ပုံ) ထင်ကျော်
နိုင်ငံတော်သမ္မတ
ပြည်ထောင်စုသမ္မတမြန်မာနိုင်ငံတော်

Unicode Version

Figure 14: ဧရာဝတီတိုင်းဝန်ကြီးချုပ်အား ရာထူးမှ နှုတ်ထွက်ခွင့်ပြုကြောင်း သမ္မတရုံးကြေညာချက်

ယခု ပြသထားသည့် သမ္မတရုံးကြေညာချက်အား[22] မနက်ငါးနာရီ အချိန်တွင် ထုတ်ပြန်ခဲ့ခြင်းဖြစ်ပြီး၊ ပုဂ္ဂလိက ပိုင်နှင့် နိုင်ငံပိုင် သတင်းမီဒီယာများအားလုံးကို အသုံးမပြုဘဲ Facebook ကိုသာ တိုက်ရိုက်အသုံးပြု၍ သတင်း ထုတ်ပြန်လေ့ရှိသော အစိုးရ၏ ထင်ရှားသော လုပ်ရပ်တစ်ခုဖြစ်သည်။ ဤကဲ့သို့ မီဒီယာကို ကြားခံ အဖြစ် အသုံးမပြုဘဲ အစိုးရကိုယ်တိုင်က Facebook ကို အသုံးပြု၍ လူထုနှင့် တိုက်ရိုက်ဆက်သွယ်ခြင်းသည်လည်း Facebook ကို လူအများပို၍ မှီခိုစေခဲ့သည့် အကြောင်းခြင်းရာတစ်ရပ် ဖြစ်လာသည်။

အဆိုပါ အချက်များသည် Facebook အနေဖြင့် မြန်မာနိုင်ငံတွင် အင်တာနက်ဖြစ်လာပြီး နိုင်ငံရေး၊ လူမှုရေးနှင့် စီးပွားရေး နယ်ပယ် များကို လွှမ်းမိုးထားသည့် အချက်ကို ပြသနေသည့် အဓိက အချက်များ ဖြစ်သည်။

အမျိုးသားရေးအစွန်းရောက်လှုပ်ရှားမှု၊ ဆိုရှယ်မီဒီယာနှင့် ၎င်းတို့အသုံးပြုခဲ့သည့် နည်းနာများ

၂၀၁၂ ခုနှစ် မေလ ၂၈ရက်နေ့တွင် ရခိုင်ပြည်နယ်၊ ရမ်းဗြဲမြို့နယ် သပြေချောင်ကျေးရွာမှ အသက် ၂၆နှစ်အရွယ် မသီတာထွေး အဓမ္မကျင့် သတ်ဖြတ်ခံရခြင်းနှင့်အတူ ရခိုင်ပြည်နယ်တဝှမ်း ပဋိပက္ခများ စတင်ပေါ်ပေါက်ခဲ့သည်။ ၂၀၁၂ ခုနှစ် နိုဝင်ဘာလတွင် မွန်ပြည်နယ် အခြေစိုက် သံဃာတော်များ၏ ဦးဆောင်လှုပ်ရှားမှုဖြင့် မွန်ပြည်နယ်၌ မွတ်ဆလင် ဆန့်ကျင်ရေး လှုပ်ရှားမှုဖြစ်သည့် ၉၆၉ လှုပ်ရှားမှု စတင်ပေါ်ပေါက်ခဲ့ပြီး[23] အချိန်ခဏအတွင်းမှာပါ တစ်နိုင်ငံလုံးသို့

[22] Myanmar President Office, 2018.

[23] Bookbinder, 2013.

ပျံ့နှံ့ခဲ့သည်။ တစ်နိုင်ငံလုံး အတိုင်းအတာ ၉၆၉ လှုပ်ရှားမှုတွင်မူ ဦးဝီရသူက အဓိက ဦးဆောင်ခဲ့ပြီး မြန်မာဗုဒ္ဓဘာသာ ဆိုင်များနှင့် ကားများတွင် ၉၆၉ တံဆိပ်ပါသော စတစ်ကာများ ကပ်ခြင်း၊ စာအုပ်များထုတ်ဝေခြင်း၊ သီချင်းများ ဖြန့်ဝေခြင်းနှင့် တရားပွဲများပြုလုပ်ခြင်းတို့ကို ပြုလုပ်ခဲ့ကြသည်။

၂၀၁၃ မတ်လတွင် မိတ္ထီလာ မြို့နှင့် ပဲခူးတိုင်းအနောက် ခြမ်းမြို့နယ်များ၌ ဖြစ်ပွားခဲ့သော ပဋိပက္ခများအပြီးတွင် ၉၆၉ လှုပ်ရှားမှုများအပေါ် ဝေဖန်မှုများ မြင့်တက်လာပြီးနောက် ၂၀၁၃ ခုနှစ် ဇွန်လ ၂၆ ရက်နေ့တွင် အမျိုးဘာသာ သာသနာစောင့်ရှောက်ရေးအဖွဲ့ (မဘသ) ကို ရန်ကုန်တိုင်း အင်းစိန်မြို့နယ် အောင်ဆန်းတောရ တပ်ဦးကျောင်း၌ သြဇာအာဏာကြီးမားသည့် ဆရာတော်ကြီးများက ဦးဆောင်ဖွဲ့စည်းခဲ့ပြီး[24]၊ ၉၆၉ လှုပ်ရှားမှုတွင် ဦးဆောင်ခဲ့သည့် ဦးဝီရသူကဲ့သို့ ရဟန်းများလည်း ဦးဆောင်အခန်းကဏ္ဍမှ ပါဝင်ခဲ့သည်။[25] ၂၀၁၃ ခုနှစ် သြဂုတ်လတွင် သံဃာ့မဟာနာယကက ၉၆၉ လှုပ်ရှားမှုများအား ပိတ်ပင်ခဲ့ပြီးနောက် ၉၆၉ လှုပ်ရှားမှုအောက်မှ ရဟန်းအများစုသည် မဘသလှုပ်ရှားမှုအောက်သို့ အများအပြား ဝင်ရောက်ခဲ့ပြီး မျိုးစောင့်ဥပဒေလှုပ်ရှားမှု (လူဦးရေတိုးပွားနှုန်း ထိန်းညှိခြင်း ဆိုင်ရာ ကျန်းမာရေးစောင့်ရှောက်မှုဥပဒေ၊ ကိုးကွယ်ရာ ဘာသာ ကူးပြောင်းခြင်းဆိုင်ရာဥပဒေ၊ မြန်မာဗုဒ္ဓဘာသာဝင်မ အမျိုးသမီးများ အထူးထိမ်းမြားခြင်းဆိုင်ရာဥပဒေနှင့် တစ်လင် တစ်မယားစနစ် ကျင့်သုံးခြင်းဆိုင်ရာဥပဒေများအား ပြဋ္ဌာန်း နိုင်ရေးအတွက်)ကို အဓိက ဆောင်ရွက်ခဲ့ကြသည်[26]။ မဘသသည်

---

[24] အခန်း (၁)၊ (၂၀၁၄)။

[25] NAC & Win Nandar, 2019.

[26] May Sitt Paing, 2013.

၎င်း၏ မွတ်ဆလင် ဆန့်ကျင်ရေးလှုပ်ရှားမှုများနှင့် လူသစ်စု ဆောင်းရေးများအတွက် အများပြည်သူအား စည်းရုံးလှုံ့ဆော်မှုကို တရားပွဲများ၊ Facebook နှင့် YouTube စာမျက်နှာများကို အဓိက အသုံးပြု၍ ပြုလုပ်ခဲ့သည်။ အထူးသဖြင့် Facebook ကို အသုံးပြု၍ မဘသ မှ မဟာဗျူဟာကျကျ ဆောင်ရွက်ခဲ့သော လှုပ်ရှားမှုများအား အောက်ပါအတိုင်းတွေ့ရသည်။

အွန်လိုင်းမီဒီယာသင်တန်း

၂၀၁၄ ခုနှစ် နှစ်လည်ပိုင်းမှ စတင်ခဲ့သော မဘသ၏ သာသနာ ပြုစွမ်းရည်မြင့်သင်တန်းများအား မြန်မာနိုင်ငံ မြို့ကြီး အနှံ့ အပြား၌ ၂၀၁၇ ခုနှစ်ကုန်ပိုင်းအထိ ပြုလုပ်ခဲ့သည်ကို အရပ်ဘက် အဖွဲ့အစည်းများ၏ လေ့လာစောင့်ကြည့်မှုများအရ တွေ့ရှိရသည်။ အဆိုပါ သင်တန်းများ၌ မဘသလှုပ်ရှားမှုများအား သတင်းတင်နည်း၊ သတင်းရုပ်သံရိုက်ကူးနည်းနှင့် အွန်လိုင်းမှတစ်ဆင့် ဆက်သွယ် ဆောင်ရွက်ရေး ကဲ့သို့သော သင်ခန်းစာများအား သင်ကြားခဲ့သည်။

အောက်ပါ Screen Shot သည် 2015 ခုနှစ် မေလအတွင်း အမျိုးဘာသာသာသနာ စောင့်ရှောက်ရေး (ဗဟို) (မဘသ-ဗဟို)မှ သင်တန်းပေးခဲ့သည့် အွန်လိုင်းမီဒီယာသင်တန်း တစ်ခု၏ သတင်းပုံဖြစ်သည်။

ဝံသာနုရက္ခိတ ပါရမီရှင် ပရဟိတအသင်း

Like Page

May 30, 2015 ·

သာသနာပြုစွမ်းရည်မြင့်သင်တန်း တတိယနေ့နှင့် စတုတ္ထနေ့

....

အမျိုးဘာသာ သာသနာစောင့်ရှောက်ရေး(ဗဟို)မှ လက်တွေ့အသုံးချအခြေခံဥပဒေနှင့် အွန်လိုင်း မီဒီယာသင်တန်း တတိယနေ့မှာ ဆရာမ ဒေါ်စန္ဒာဝင်း၊ဒေါ်ဇာနည်ဝင်းထွန်း တို့မှ အခြေခံဥပဒေကိုသင်ကြားခဲ့ပြီ စတုတ္ထနေ့မှာ ဆရာဦးဝင်းမော်(ရွှေသံစဉ်)၊ကိုကျော် နှကို(သခင် ခက်ထန်)နှင့် ကိုမိုးအောင်နိုင်လင်း(သာကီသွေး မီဒီယာ)တို့မှ ဓာတ်ပုံတိကျ စွာ အသုံးချရိုက်တက်ရန်နှင့် အွန်လိုင်း အကျိုးရှိအသုံးချတက်ရန်၊ မီဒီယာ သတင်းပေး သတင်းယူပုံတို့ကို သင်ကြားပို့ချပေးခဲ့ကြပါတယ်... နေ့လည်းပိုင်တွင် မြနန်ဆရာတော်မှ ဩဝါဒပေးခဲ့ပါတယ်..

အခမ်းအနားမှူးအဖြစ် ဘဒ္ဒန္တအက္ကံရ(လားရှိုး)မှ ထမ်းဆောင်ခဲ့ပြီ သင်တန်းကြီးကြပ်ရေး တာဝန်ခံအဖြစ် ဆရာမကြီး အမေဒေါ် ပေါ်ရွှေမှထမ်းဆောင်ခဲ့ပါတယ်...

ပန်းတနော်မြို့ မြတောင်ကျောင်းတိုက် ဆရာတော်ဘုရားမှ လာရောင်တက်ရောက်[ကသော သင်တန်းသား(၁၃၈)ကျော်ကို လိုလိုစိတ်မရှိ ဧည့်ဝတ်ကျေးစွာ ဧည့်ခံခဲ့ပါတ ယ်...

သင်တန်းသို့ ပါရမီရှင် လူငယ်ဦးဆောင်သူ တက်ရောက်လျက်ရှိပါတယ်...

ပါရမီရှင် ပရဟိတအသင်း

Figure 15: မဘသ-ဗဟိုမှသင်တန်းပေးခဲ့သည့် အွန်လိုင်းမီဒီယာသင်တန်း တစ်ခု၏ သတင်း

Facebook ကြော်ငြာစနစ်အား အသုံးပြုခြင်း

မဘာသ၏ တရားဝင် Facebook စာမျက်နှာအား လူအများအပြား သိစေရန်နှင့် ၎င်းတို့၏ သတင်းအချက်အလက်များအား ရောက်ရှိ စေရန် Facebook Advertising ကို အသုံးပြု၍ စနစ်တကျ ဆောင်ရွက်ခဲ့သည်။ လူအများအား ၎င်းတို့၏ တရားဝင် စာမျက်နှာများမှတစ်ဆင့် တိုက်ရိုက်ဆက်သွယ်ခြင်းသည် အဖွဲ့ဝင်သစ်များကို ရရှိစေနိုင်ရန် အတွက် အဓိက ကျသော နည်းနာတစ်ခု ဖြစ်ခဲ့သည်။ Facebook ၏ ကြော်ငြာစနစ်သည် Facebook အသုံးပြုသူ၏ အသက်အရွယ်၊ ပညာရေး၊ နေထိုင်သည့် တည်နေရာ၊ လိင်အမျိုးအစား၊ ၎င်းတို့ Like လုပ်ထားသည့် Page အမျိုးအစား စသည်တို့ကို အသုံးပြုပြီး ထိထိရောက်ရောက် ပစ်မှတ်ထား၍ ကိုယ်ပေးချင်သည့် သတင်းစကားအား ပေးပို့နိုင်သည့် ကြော်ငြာစနစ် တစ်ခုဖြစ်သည်။

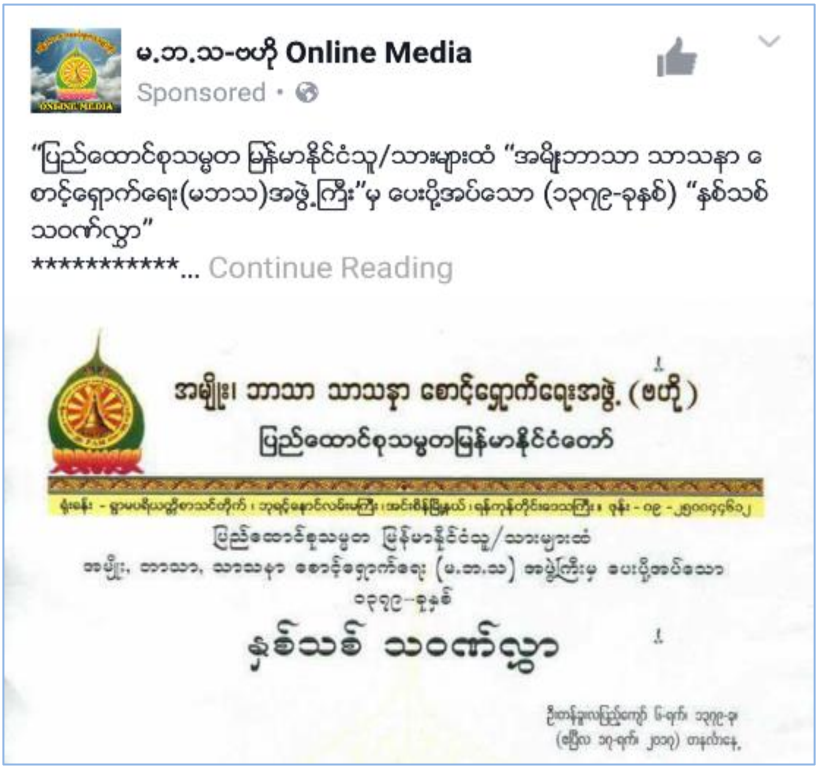


Figure 16: မဘသ-ဗဟိုမှထုတ်ပြန်သောနှစ်သစ်သဝဏ်လွှာ

Facebook Advertising ကို အသုံးပြုထားသော မဘသ၏ သဝဏ်လွှာ (ယခု ကြေညာချက်အား ၂၀၁၇ ခုနှစ် ဧပြီလ ၁၇ရက်နေ့တွင် ရယူခဲ့ပြီး၊ မူရင်းပေ့ချ်အား ၂၀၁၈ခုနှစ် ဇွန်လ ၇ရက်နေ့တွင် Facebook မှ ဖြုတ်ချခဲ့သည်။)

Facebook ကို အသုံးပြု၍ ပဋိပက္ခကို လှုံ့ဆော်ခြင်း

မဘသနှင့် မဘသထောက်ခံသူများသည် Facebook အား အသုံးပြု၍ ၎င်းတို့ ပြုလုပ်လေ့ရှိသော မွတ်ဆလင်ဆန့်ကျင်ရေး အဓိကရုဏ်းများကို လူအများ လာရောက် ပူးပေါင်းရန်အတွက် လှုံ့ဆော်လေ့ရှိသည်။

ထို့အပြင် Facebook မှတစ်ဆင့် ၎င်းတို့အချင်းချင်း သိနိုင်သော စကားများကို အသုံးပြု၍ ပဋိပက္ခမဖြစ်မီနှင့် ပဋိပက္ခဖြစ်နေစဉ်အတွင်း ချိတ်ဆက်ဆောင်ရွက်မှုများ ပြုလုပ်လေ့ရှိသည်။ အောက်ပါ ဥပမာများထဲမှ တက်ကြွသူ၏ အကောင့်တွင်းမှ အမျိုးသားရေး သမားဆိုသူများအား လှုံ့ဆော်ထားသော Screenshot တစ်ခုဖြစ်သည်။

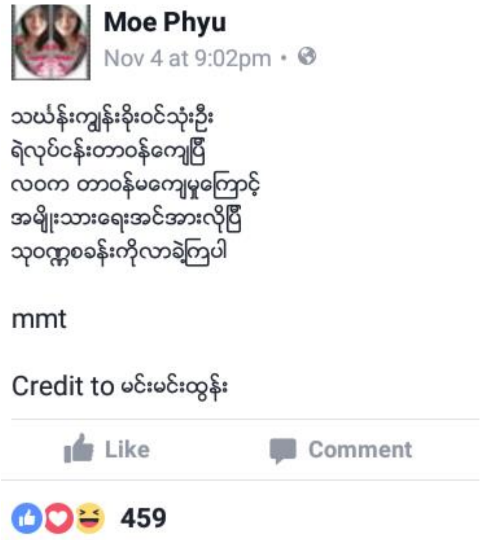


Figure 17: အမျိုးသားရေးသမားတစ်ဦးမှ လှုံ့ဆော်ထားသော Screenshot[27]

ဝေဖန်သူ သို့မဟုတ် ဆန့်ကျင်ဘက်အမြင်ရှိသူများအား ရီပို့ပြုလုပ်ခြင်း

[27] Moe Phyu အကောင့်သည် မဘသကို ထောက်ခံသည့် တက်ကြွသူတစ်ဦးဟု လူသိများသူဖြစ်ပြီး ၂၀၁၆ ခုနှစ် နိုဝင်ဘာလတွင် မဘသအမာခံများက ပြုလုပ်ခဲ့သော မွတ်ဆလင်ဆန့်ကျင်ရေး လုပ်ငန်းတစ်ခုတွင် ပူးပေါင်းပါဝင်ရန်အတွက် အမျိုးသားရေး သမားဆိုသူများအား လှုံ့ဆော်ထားသော Screenshot တစ်ခုဖြစ်သည်။

မဘာသအဖွဲ့ဝင်နှင့် ထောက်ခံသူများသည် ၎င်းတို့အား ဆန့်ကျင်သော ပိုစ့်များအား လူအင်အား အသုံးပြု၍ ရီပို့ ပြုလုပ်ခြင်း ကို လက်နက်သဖွယ် အသုံးပြုကြသည်။ လူအင်အားကို အသုံးပြု၍ အကြိမ်ကြိမ်အဖန်ဖန် ပြုလုပ်သော ရီပို့များသည် မဘာသနှင့် ၎င်းတို့ အယူအဆကို ဆန့်ကျင်သော ပိုစ့်များအား ပြုတ်ကျစေခဲ့ပြီး ဆန့်ကျင်ဘက်အသံများကို အားနည်းစေ ခဲ့သည်။ အောက်ဖော် ပြပါပုံသည် သုတေသီအမျိုးသမီးတစ်ဦးမှ ဗမာလူမျိုးကြီး ဝါဒအကြောင်း ဆောင်းပါးရေးပြီးနောက် အဆိုပါပိုစ့်အား Facebook မှ ၎င်းတို့၏ လူမှုကွန်ရက်စံနှုန်းများနှင့် မကိုက်ညီဟုဆိုကာ ဖြုတ်ချခဲ့ သည့် သက်သေ အထောက် အထား တစ်ခုဖြစ်သည်။ နောက်ပိုင်းတွင် Facebook မှ ဤပိုစ့်သည် ၎င်းတို့၏ လူမှုကွန်ရက် စံနှုန်းများအား မချိုးဖောက်ပါဟု ဆိုကာ ပိုစ့်အား ပြန်လည်ခွင့်ပြု ခဲ့သည်။

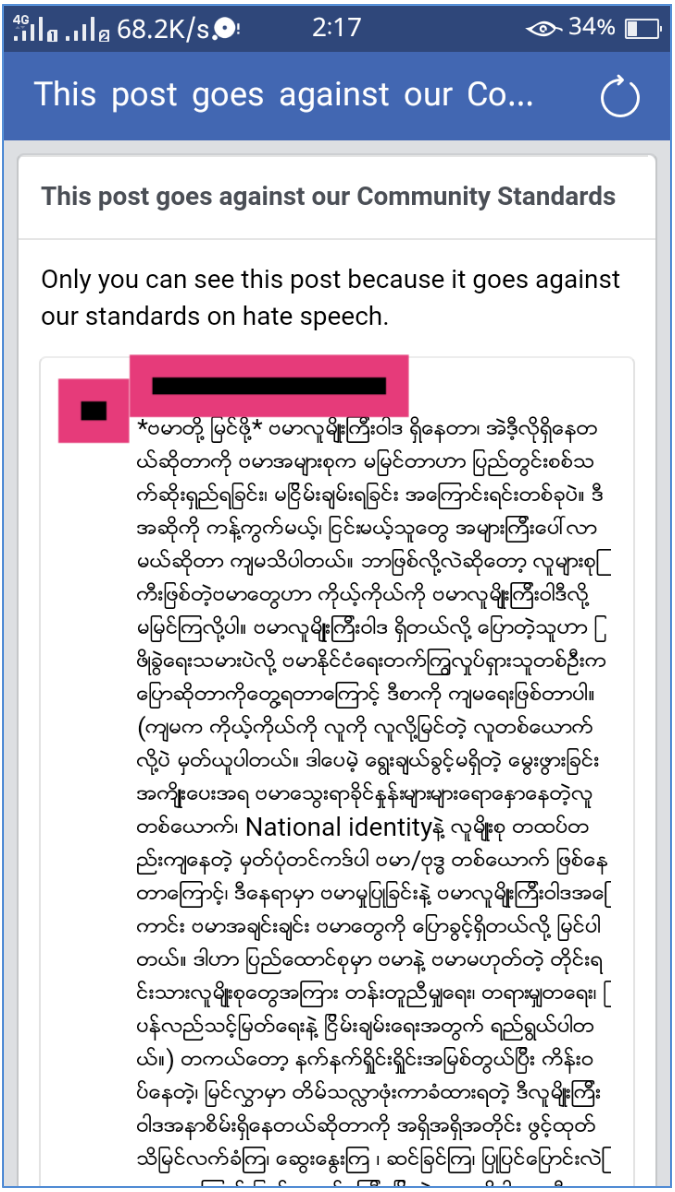


Figure 18: ရီပို့များလက်ခံရရှိ၍ Facebook မှ ဖြုတ်ချခဲ့သော လူမျိုးကြီးဝါဒနှင့် သက်ဆိုင်သည့် ပို့စ် - မူရင်း Facebook

အွန်လိုင်းစစ်တပ် သို့မဟုတ် စစ်ဝါဒဖြန့်ချိရေး

မြန်မာ့အင်တာနက်ခေတ်ဦးတွင် တပ်မတော်လော်ဘီ blog များအဖြစ်ရှိခဲ့သော Opposite Eye နှင့် ပိတောက်မြေ ကဲ့သို့သော blog များသည် Facebook အား လူအများစတင် သုံးစွဲလာချိန်တွင် ဝါဒဖြန့်ချိရေးPageများအဖြစ် အသင့် ရောက်ရှိ နေရာယူပြီး ဖြစ်ခဲ့သည်။

ထို့အပြင်မြောက်များလှစွာသောသတင်းဌာနအယောင်ဆောင်ထားသည့် page များ၊ဖျော်ဖြေရေး page များနှင့် အကောင့်တုအမြောက်အများသည် Facebook ပေါ်တွင် အများအပြား ရှိနေပြီး၊ လူအများက ထိုဝါဒ ဖြန့်ချိရေးအကောင့်များသည် ရုရှားရောက်နှင့် ရုရှားပြန် စစ်ဗိုလ်များ ဦးဆောင်သည့် စစ်တပ်မှ ဝါဒဖြန့်ချိရေး ဌာနက ပြုလုပ်နေသည်ဟု ယူဆ ခန့်မှန်းခဲ့ကြသော်လည်း ၂၀၁၈ နှစ်လည်ပိုင်းအထိ သက်သေပြနိုင်ခဲ့ခြင်း မရှိခဲ့ပါ။ သို့သော် ၂၀၁၈ ခုနှစ် အောက်တိုဘာ ၁၅ရက်တွင် ထုတ်ဝေခဲ့သည့် နယူးယော့ခ်တိုင်းမ်သတင်းစာ၏ A Genocide Incited on Facebook, With Posts From Myanmar's Military[28] ဆောင်းပါးအရ လူဦးရေ ၇၀၀ ခန့်ရှိသော အွန်လိုင်းသတင်းအတုပြုလုပ်သည့်စိတ်ဓာတ်စစ်ဆင်ရေးဌာနစိတ်တစ်ခု သည် နေပြည်တော် တွင် အခြေစိုက်ပြီး အွန်လိုင်းအခြေပြု ဝါဒဖြန့်ချိခြင်းများကို ပြုလုပ်လျက်ရှိသည်ဟု သတင်းထောက်များက ဖော်ထုတ်ခဲ့သည်။ အဆိုပါ ဆောင်းပါးနှင့် ပတ်သက်၍ တပ်မတော်က တစ်စုံတစ်ရာ ငြင်းဆန်ခဲ့ခြင်း မရှိပါ။ နယူးယောက်တိုင်းမ်၏ ဖော်ပြချက် အပြီးတွင် Facebook မှ စုံစမ်းထောက်လှမ်းမှုများ ပြုလုပ်ခဲ့ပြီး အောက်တိုဘာလတွင် တစ်ကြိမ်၊ နိုဝင်ဘာလတွင် တစ်ကြိမ် နေပြည်တော် စစ်ရုံးချုပ်နှင့် ဆက်စပ်ပတ်သက်မှု ရှိနေသည့် Facebook

[28] Mozur, 2018.

ပေ့ပေါင်း ၄၂၅ခု၊ ဂရုပေါင်း ၁၇ခု၊ အင်စတာဂရမ်အကောင့် ၁၅ခုနှင့် Facebook အကောင့်ပေါင်း ၁၃၅ခုအား ၎င်း၏ ပလက်ဖောင်းမှ ဖယ်ရှားခဲ့သည်[29]။ အဆိုပါ Page များတွင် သတင်းမီဒီယာ ပုံစံ အယောင်ဆောင်ထားသော Page များ၊ ဟာသနှင့် ဖျော်ဖြေရေး Page များပါဝင်ခဲ့သည်။ ထိုကဲ့သို့ Facebook ၏ စုံစမ်းဖော်ထုတ် ပြီး အစုလိုက်အပြုံလိုက် အရေးယူမှုကြောင့် ဖော်လိုဝါ သန်းနှင့်ချီသော အသင့်ရှိပြီး ပလက်ဖောင်းများ ပျောက်ကွယ်ခဲ့သော် လည်း စစ်တပ် ဝါဒဖြန့်ချိရေးအကောင့်များ အကုန်လုံးကိုတော့ ရှင်းလင်းနိုင် ခဲ့သည်တော့ မဟုတ်ပါ။ ၂၀၁၉ ခုနှစ်အတွင်း တိုင်းရင်းသားလက်နက် ကိုင်အဖွဲ့များနှင့် ပတ်သက်သည့် သတင်းအတုများ၊ ဝါဒဖြန့်ချိရေးများ ရေးသားနေသည့် စာမျက်နှာ အချို့၊ တပ်မတော်၏ သတင်းများကို ဖော်ပြနေသည့် Facebook စာမျက်နှာအချို့နှင့် တပ်မတော် ထောက်ခံသူ ဂရုများအား လေ့လာချက်များအရ အောက်ပါ အချက်များကို တွေ့ရှိရသည်။

နိုင်ငံရပ်ခြားတည်နေရာပြနေသော သတင်း Page အက်ဒမင်များ

တပ်မတော်သတင်းများအား အစဉ်တစိုက်တင်ခဲ့သည့် သို့မဟုတ် တိုင်းရင်းသား လက်နက်ကိုင်များနှင့် ပတ်သက်သည့် သတင်းအချက် အလက်အတုများအား ဖြန့်ဖြူးခဲ့သည့် ဝါဒဖြန့်ချိရေး page ပေါင်း ၃၄အား လေ့လာခဲ့ရာတွင် အက်ဒမင်များ၏ တည်နေရာအား နိုင်ငံရပ်ခြားသို့ ပြခဲ့သည့် page ပေါင်း ၁၄ ခုအား တွေ့ရှိရပြီး လေ့လာနေဆဲ ကာလတွင် ပင် Facebook မှ page ၅ ခုအား ပယ်ဖျက်ခဲ့သည်။ ကျန်ရှိနေသော page ၉ ခုတွင် ၃.၁သန်းကျော် ရှိနေသည်ကို တွေ့ရသည်။ နိုင်ငံရပ်ခြား တည်နေရာ ပြနေသည့်

---

[29] Meta Newsroom, 2018.

အကာ်ဒမင်များ၏ တည်နေရာများတွင် မြန်မာစစ်တပ်မှ နှစ်စဥ် ရာနှင့်ချီသော ပညာသင်များပို့နေသည့် ရုရှားနှင့် မြန်မာ စစ်တပ်ပိုင် စီးပွားရေးလုပ်ငန်းများနှင့် ဆက်စပ်လုပ်ကိုင်နေသည့် ဗီယက်နမ်နိုင်ငံ တို့ ပါဝင်နေသည်။ အဆိုပါ စစ်တပ် လော်ဘီ page များရှိ နိုင်ငံရပ်ခြား တည်နေရာပြ အက်ဒမင်များ စာရင်းထဲတွင် ရုရှားနှင့် ဗီယက်နမ် တည်နေရာပြ အက်ဒမင်များ သည် အများဆုံး ဖြစ်ပြီး ထိုင်း၊ အင်ဒိုနီးရှားနှင့် ဖိလစ်ပိုင်နိုင်ငံများလည်း ပါဝင်သည်ကို တွေ့ရသည်။ ဤနေရာတွင် page အက်ဒမင်များသည် VPN သုံး၍ ၎င်းတို့၏ တည်နေရာများအား ပြောင်းလဲထားနိုင်သည်ဟု ယူဆချက်ရှိ နိုင်သော်လည်း Facebook ၏ ထုတ်ပြန်ချက်အရ[30] အက်ဒမင်များ၏ အခြေပြတည်နေရာအား ကောက်ယူရာတွင် အင်တာနက်တည်နေရာ တင်မကဘဲ ဖုန်း၊ ကွန်ပျူတာ အစရှိသည့် device များ၏ တည်နေရာ ကိုပါ ထည့်သွင်း ကောက်ယူသည့်အတွက် အောက်တွင် ဖော်ပြထား သည့် တည်နေရာများသည် အက်ဒမင်များ အမှန်တကယ် အခြေစိုက် အသုံးပြုနေသည့် နိုင်ငံများဟု ဆိုနိုင်သည်။

၁) ရုရှားနိုင်ငံတည်နေရာပြ အက်ဒမင်ရှိသည့် page များ

ယခုစာတမ်းအတွက် အဓိကလေ့လာခဲ့သည့် page ပေါင်း ၃၄ခုမှ ရုရှားနိုင်ငံသို့ တည်နေရာပြနေသည့် page လေးခုအား လေ့လာရာတွင် ၎င်း page များအားလုံးသည် သတင်းဌာနပုံစံ အယောင်ဆောင်ထား သည့် page များဖြစ်ပြီး ပုံမှန်အားဖြင့် လူကြိုက်များ သည့် သတင်းများအား ပြန်လည်ကူးယူဖော်ပြခြင်း၊ လူကြိုက်များသည့် Click Bait ပိုစ့်များအား ဖော်ပြခြင်း များ ပြုလုပ်လေ့ရှိသည်။ ၎င်းတို့သည် တရားဝင်လော်ဘီပိုစ့်များအား တင်လေ့တင်ထမရှိဘဲ စစ်တပ်နှင့်

---

[30] Meta, n.d.

တိုင်းရင်းသား လက်နက်ကိုင်များ တိုက်ပွဲဖြစ်ပွားချိန် သို့မဟုတ် ဝါဒဖြန့်ချိရေးပိုစ့်များအား အချိန်ကိုက် ကြားညှပ်ဖော်ပြလေ့ ရှိသည်။ ပေချ့်များတွင် ရှိသော အက်ဒမင်များ၏ အရေအတွက်သည် မတူညီဘဲ Myanmar Breaking News Page တွင် မြန်မာနိုင်ငံ တည်နေရာပြ အက်ဒမင် ၅ဦးနှင့် ရုရှားအခြေပြ ၃ဦး၊ မြန်မာ့ သတင်းထူး သတင်းဦးများ page တွင် မြန်မာနိုင်ငံတည်နေရာပြ ၉ဦးနှင့် ရုရှားအခြေပြ ၆ဦး၊ Sasha-lin.com- မြန်မာ့သတင်းpageတွင် မြန်မာတည်နေရာပြ ၇ဦးနှင့် ရုရှားတည်နေရာပြ ၄ဦး နှင့် Sun Thit Lwin - Daily News Page တွင် မြန်မာတည်နေရာပြ ၄ဦးနှင့် ရုရှားတည်နေရာပြ ၂ဦးတို့ ပါဝင်သည်။

Figure 19: မြန်မာနှင့်ရုရှားနိုင်ငံတည်နေရာပြ အက်ဒမင်ရှိသည့် page များ ၁

Figure 20: မြန်မာနှင့်ရုရှားနိုင်ငံတည်နေရာပြ အက်ဒမင်ရှိသည့် page များ ၂

Figure 21: မြန်မာနှင့်ရုရှားနိုင်ငံတည်နေရာပြ အက်ဒမင်ရှိသည့် page များ ၃

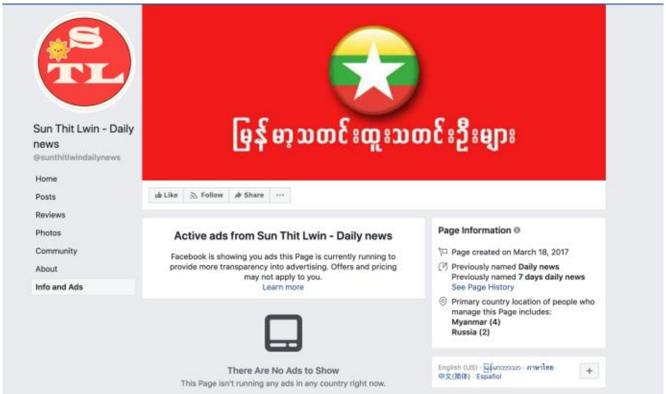


Figure 22: မြန်မာနှင့်ရုရှားနိုင်ငံတည်နေရာပြ အက်ဒမင်ရှိသည့် page များ ၃

၂) ဗီယက်နမ်တည်နေရာပြ အက်ဒမင်ရှိသည့် page များ

ဗီယက်နမ်နိုင်ငံတည်နေရာပြနေသည့် page လေးခုအားလေ့လာရာတွင် ရခိုင် (အထူးဖြင့် ရက္ခိုင့်တပ်မတော် AA) နှင့်ပတ်သက်သည့် သတင်းအချက်အလက် အတုများ တင်သည့် page နှစ်ခု၊ ကချင် (အထူးသဖြင့် KIA)နှင့် ပတ်သက်သော သတင်းအချက်အလက် အတုများ တင်သည့် page တစ်ခု၊ အခြားသော စစ်တပ်နှင့် ပတ်သက်သည့် လော်ဘီသတင်း ဓာတ်ပုံများ တင်သော page တစ်ခုနှင့် ဘာသာရေးဆိုင်ရာသတင်းများနှင့် အစိုးရဆန့်ကျင်ရေးသတင်းများကို တင်လေ့ရှိ သည့် page တစ်ခုတို့ ဖြစ်သည်။ တိုင်းရင်းသားလက်နက်ကိုင်များနှင့် ပတ်သက်သော သတင်းအချက်အလက်များ တင်သည့် page များထဲတွင် AA ၏ သတင်းပြန်ကြားရေး အယောင်ဆောင်ထားသော page သည် AA နှင့် တပ်မတော်၏ တိုက်ပွဲသတင်းများအား ပြန်လည်ကူးယူဖော်ပြခြင်းများနှင့် page အစစ်သ ဖွယ် အယောင်ဆောင်ပြီး AA ခေါင်းဆောင်များ နှင့် ပတ်သက်သည့် အသရေဖျက်သည့်ပိုစ့်များနှင့် ရခိုင်နှင့် ဗမာလူမျိုးများ အကြား

အငြင်းပွားစေသည့် ပိုစ့်များ (ဥပမာ ရခိုင့်နိုင်ငံတော်ကိစ္စကဲ့သို့သော) ကို ရေးသား ဖြန့်ဝေလေ့ ရှိသည်။ ရုရှား အက်ဒမင်များ ရှိနေသော page များနှင့် မတူညီ သော ခြားနားချက်မှာ အဆိုပါ page များသည် တိုက်ပွဲ သတင်းများနှင့် ပတ်သက်၍သာ အစဉ်တစိုက် ဝါဒဖြန့်ချိမှုများ ပြုလုပ်လေ့ရှိပြီး၊ မြန်မာတည်နေရာပြ အက်ဒမင် အရေအတွက်မှာ မတူညီ သော်လည်း ဗီယက်နမ်တည်နေရာပြ အက်ဒမင်အရေအတွက် မှာလည်း ၂ဦးစီဖြင့် တူညီနေ သည်ကို တွေ့ရသည်။ ဤအချက်က တူညီနေသော သူနှစ်ဦးကပင် ပေချိုင်းခွဲ အက်ဒမင်ဖြစ်နေ သည်ဆိုသည့်ကောက်ယူချက်ကိုလည်း ယူဆနိုင်သည်။

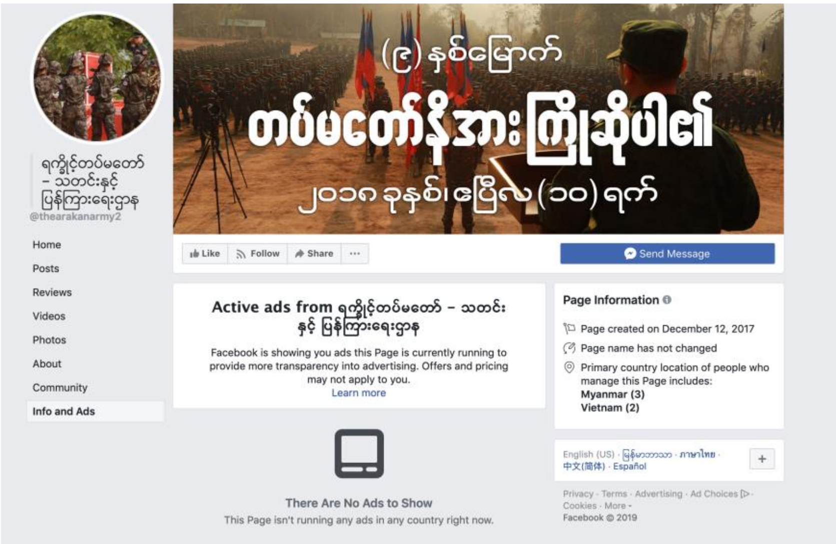


Figure 23: မြန်မာနှင့်ဗီယက်နမ်နိုင်ငံတည်နေရာပြ အက်ဒမင်ရှိသည့် page များ ၁

Figure 24: မြန်မာနှင့်ဗီယက်နမ်နိုင်ငံတည်နေရာပြ အက်ဒမင်ရှိသည့် page များ ၂

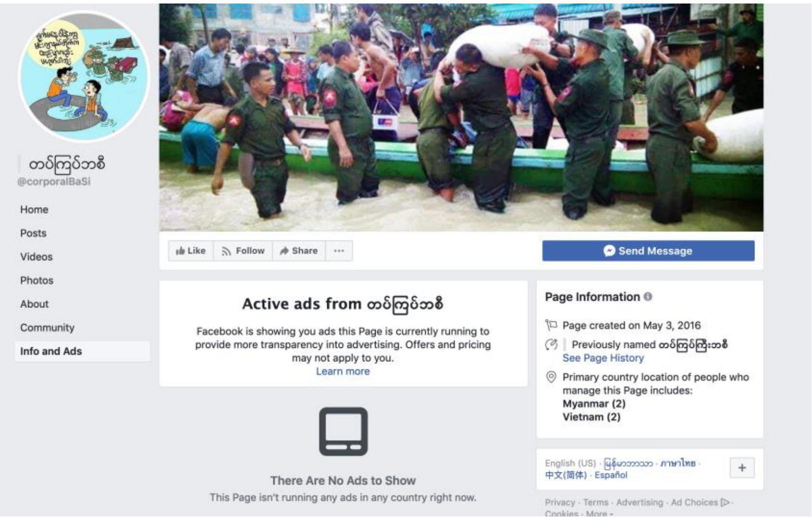


Figure 25: မြန်မာနှင့်ဗီယက်နမ်နိုင်ငံတည်နေရာပြ အက်ဒမင်ရှိသည့် page များ ၃

Figure 26: မြန်မာနှင့်ဗီယက်နမ်နိုင်ငံတည်နေရာပြ အက်ဒမင်ရှိသည့် page များ ၄

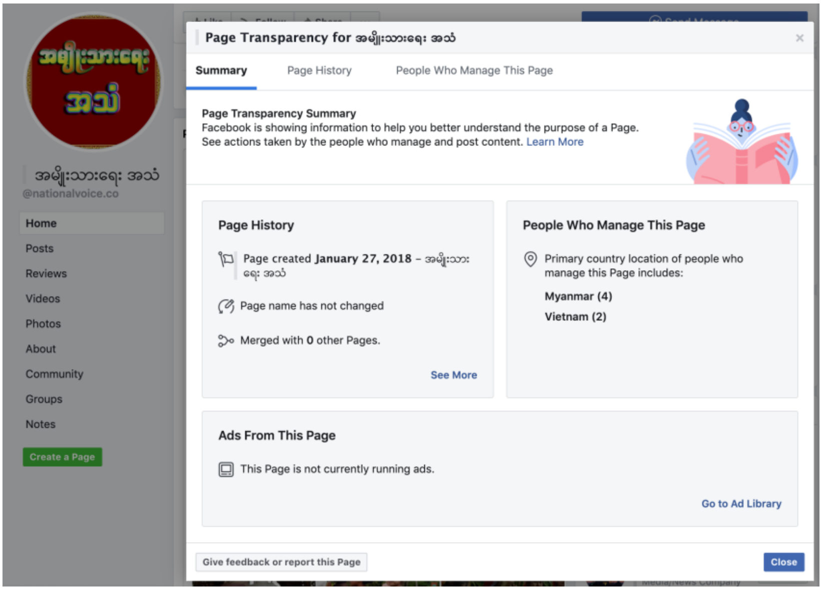


Figure 27: မြန်မာနှင့်ဗီယက်နမ်နိုင်ငံတည်နေရာပြ အက်ဒမင်ရှိသည့် page များ ၅

၃) ထိုင်း၊ အင်ဒိုနီးရှား၊ ဖိလစ်ပိုင် တည်နေရာပြ page အက်ဒမင်များ

ရုရှားနှင့် ဗီယက်နမ်မဟုတ်သည့် အခြားသောနိုင်ငံတည်နေရာပြ စစ်လော်ဘီ page များထဲတွင် နာမည်ကြီး လော်ဘီ page တစ်ခုဖြစ်သော Kyaw Swar Page လည်း ပါဝင်ပြီး အဆိုပါ page တွင် ထိုင်းနိုင်ငံတည်နေရာပြ အက်ဒမင်တစ်ဦးလည်း ပါဝင်သည်။ အဆိုပါ page သည် သတင်းအတုများနှင့် အမုန်းစကားများ ဖြန့်ဝေခြင်းကြောင့် Facebook ၏ မကြာခဏ ပိတ်ပင် ခြင်းကို ခံခဲ့ရပြီး page များလည်း မကြာခဏ အသစ်ဖွင့်ခဲ့ရသည်။ ယခု ပြသထားသော page သည် Kyaw Swar အမည်ဖြင့် ၂၀၁၈ ဩဂုတ်လကမှ ပြန်လည် ဖွင့်ထားသော နောက်ဆုံး page ဖြစ်ပြီး လူ ခြောက်သောင်းငါးထောင် Like ပြုလုပ်ထားသည်။ Ko Thet နှင့် KoThet Reborn page တို့သည်လည်း စစ်တပ်လော်ဘီသတင်းနှင့် ဓာတ်ပုံများကိုသာ တင်လေ့ရှိပြီး အဆိုပါ page အက်ဒမင်များစာရင်းတွင် ထိုင်းနိုင်ငံ တည်နေရာပြသသည့် အက်ဒမင် ၄ဦးစီနှင့် ၅ဦးစီ ပါဝင်သည်။

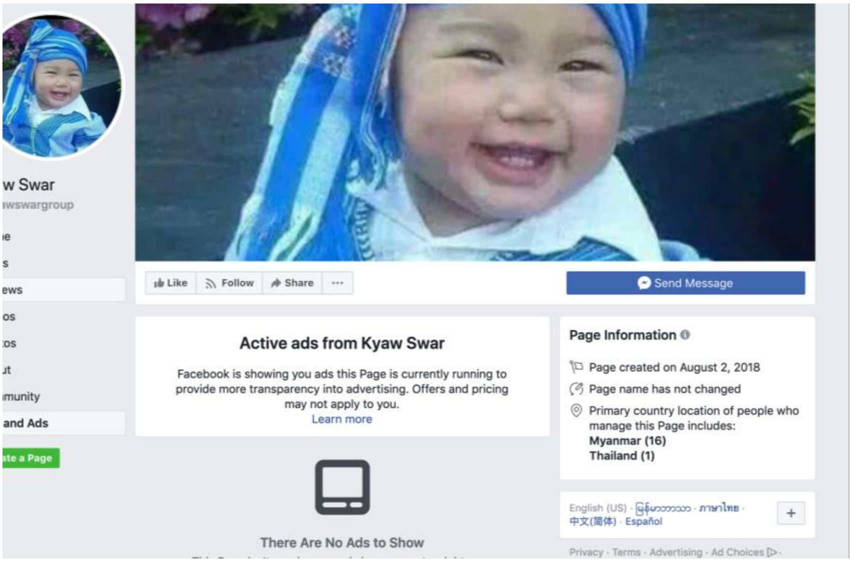


Figure 28: ထိုင်း၊ အင်ဒိုနီးရှား၊ ဖိလစ်ပိုင် တည်နေရာပြ အက်ဒမင်ရှိသည့် page များ ၁

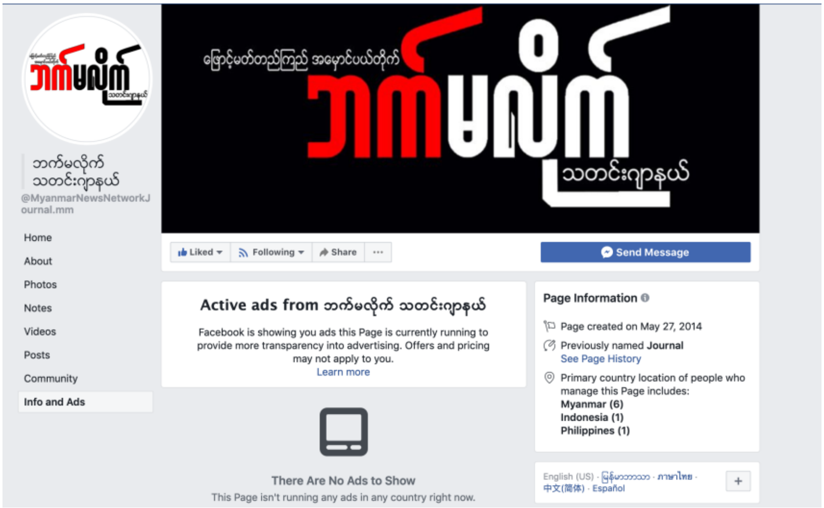


Figure 29: ထိုင်း၊ အင်ဒိုနီးရှား၊ ဖိလစ်ပိုင် တည်နေရာပြ အက်ဒမင်ရှိသည့် page များ ၂

Figure 30: ထိုင်း၊ အင်ဒိုနီးရှား၊ ဖိလစ်ပိုင် တည်နေရာပြ အကဲဒမင်ရှိသည့် page များ ၃

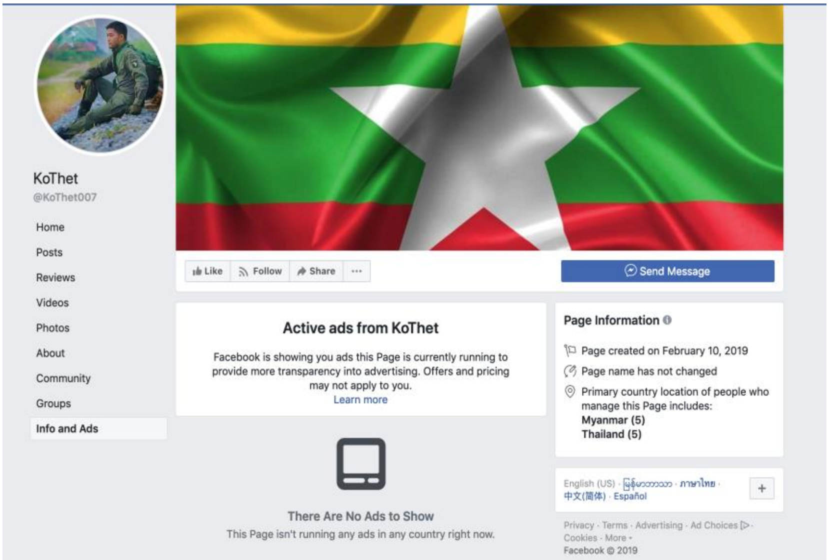


Figure 31: ထိုင်း၊ အင်ဒိုနီးရှား၊ ဖိလစ်ပိုင် တည်နေရာပြ အကဲဒမင်ရှိသည့် page များ ၄

စနစ်တကျ စုဖွဲ့ထားသော ဂရုများ

တပ်မတော်ထောက်ခံသူဂရုများကို Facebook မှ မည်သို့ပင် ပိတ်ပင်စေကာမူ အဆိုပါ ဂရုများသည် ခဏခြင်းပင် ပြန်လည် ပေါ်ထွက်လာလေ့ရှိပြီး ပရိသတ်အင်အားသည်လည်း ပြန်လည်တိုးပွား လေ့ရှိသည်။ ယခု ပြထားသော Association of Support & Management Page[31] သည် မည်သည့် ပိုစ့်လှုပ်ရှားမှုမျိုးကိုမှ မတင်ဘဲ တပ်မတော်ထောက်ခံသူဂရု ၁၇ ခုနှင့် အခြား ဂရု ၁၁ ခုကို Admin အဖြစ် တာဝန်ယူထားသည်ကို တွေ့ရသည်။ အခြား ဂရု ၁၁ ခုထဲတွင် သတင်းဂရု၊ ဈေးရောင်းဂရုကဲ့သို့သော လူစိတ်ဝင်စားနိုင်သည့် ဂရုများအပြင် မြန်မာအိုင်ဒေါဖန်ဂရုကဲ့သို့သော လူကြိုက်များနိုင်သည့် ဂရုများပါ ဖွဲ့စည်းထားသည်ကို တွေ့ရသည်။ ၎င်းဂရုများသည် ဝါဒဖြန့် page များအတွက် အသင့်ပြင်ဆင်ဖွဲ့စည်းထားသော ဂရုများဟု ယူဆနိုင်ပြီး ဂရုအချင်းချင်း ချိတ်ဆက်ဆောင်ရွက်နိုင်သည့် ဦးတည်ပြင်ဆင်ချက်မျိုးဟုလည်း ခန့်မှန်းရနိုင်သည်။

---

31 https://www.facebook.com/AssociationofSupportandManagement/

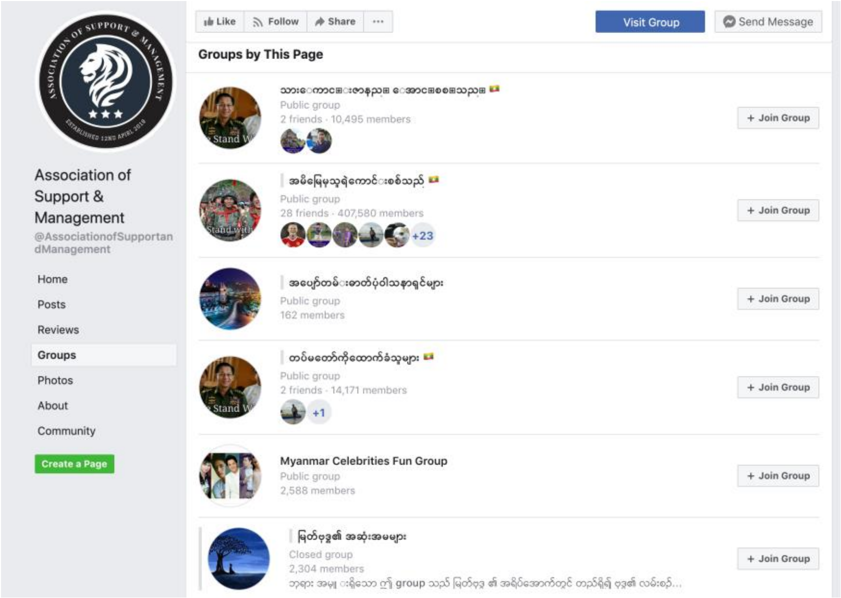


Figure 32: Association of Support & Management Page မှတာဝန်ယူထားသောဂရုများ ၁

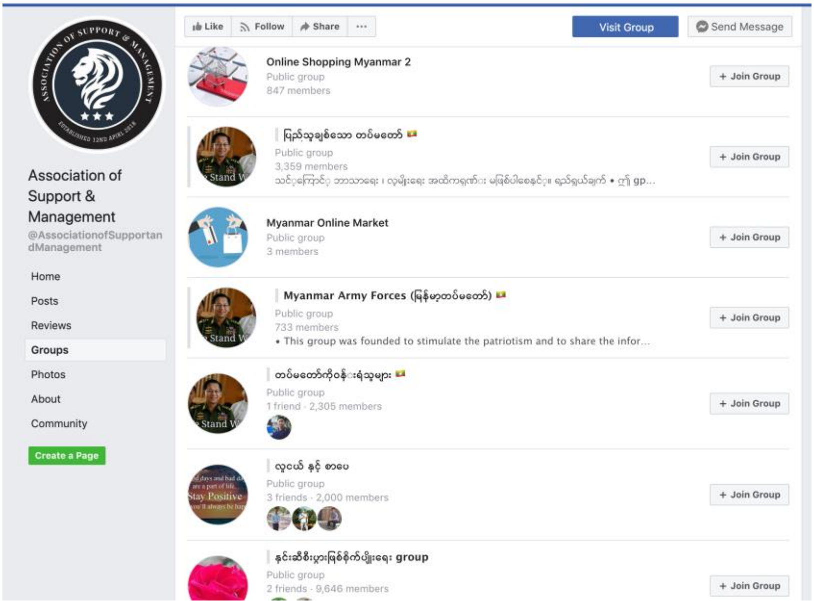


Figure 33: Association of Support & Management Page မှတာဝန်ယူထားသောဂရုများ ၂

Figure 34: Association of Support & Management Page မှတာဝန်ယူထားသောဂရုများ ၃

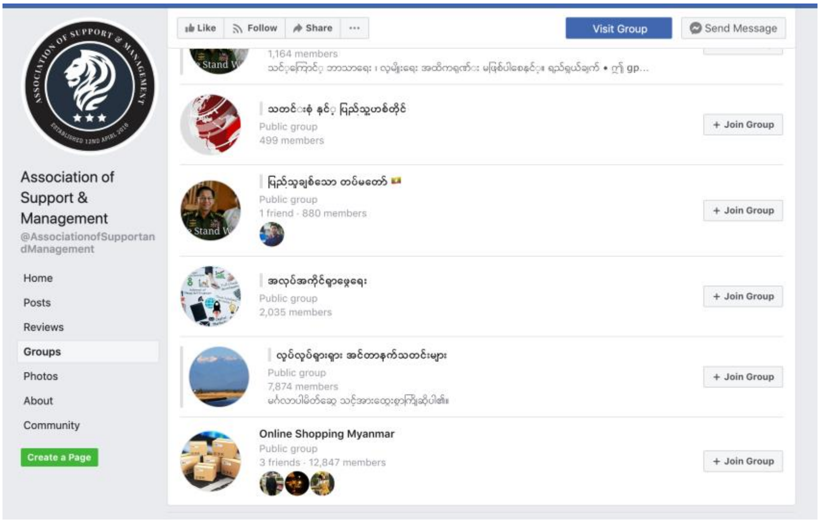


Figure 35: Association of Support & Management Page မှတာဝန်ယူထားသောဂရုများ ၄

Figure 36: Association of Support & Management Page
မှတာဝန်ယူထားသောဂရုများ ၅

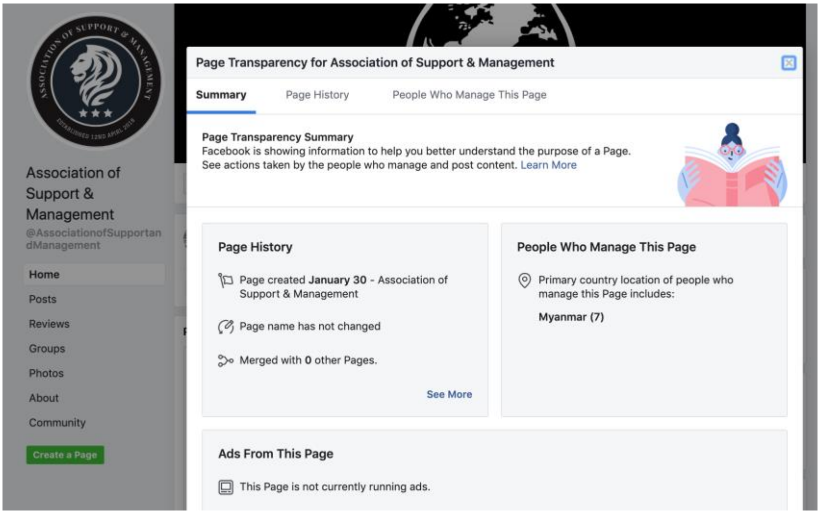


Figure 37: Association of Support & Management Page
၏အချက်အလက်အချို့

အင်တာနက် စစ်ဆင်ရေးတွင် အသုံးပြုခဲ့သည့် နည်းနာများ

စစ်လော်ဘီအကောင့်များ၊ page များနှင့် ဂရုများသည် Facebook ကို အသုံးပြု၍ ဝါဒဖြန့်ချိရာတွင် အသုံးပြုခဲ့သည့် နည်းနာများမှာ ယေဘုယျအားဖြင့် မဘာသနှင့် တူညီသော်လည်း တချို့သော နေရာများတွင် ပိုမို၍ စနစ်ကျကာ မဟာဗျူဟာ မြောက်သည်ကို တွေ့မြင်ရသည်။ အထူးသဖြင့် စစ်လော်ဘီအကောင့်များက ၎င်းတို့၏ ဝါဒဖြန့် page များ Like နှင့် Follower များစေရန်နှင့် ၎င်းတို့၏ သတင်းစကားများအား ကျယ်ကျယ်ပြန့်ပြန့် ရောက်ရှိစေရန် အတွက် အောက်ပါနည်းလမ်းများကို အသုံးပြုလေ့ရှိသည်။

တရားဝင်သတင်းဌာနများသဖွယ် အယောင်ဆောင်ခြင်း

ရုရှားတည်နေရာပြ အက်ဒမင်များ ကိုင်တွယ်နေသည့် Myanmar Breaking News နှင့် Sun Thit Lwin Page များသည် ၎င်းတို့၏ page နာမည်များအား 7 Day သတင်းဌာန၏ နာမည်နှင့် ဆင်တူရိုးမှားဖြစ်အောင် ပြောင်းလဲ အယောင်ဆောင်ခဲ့ သည်။

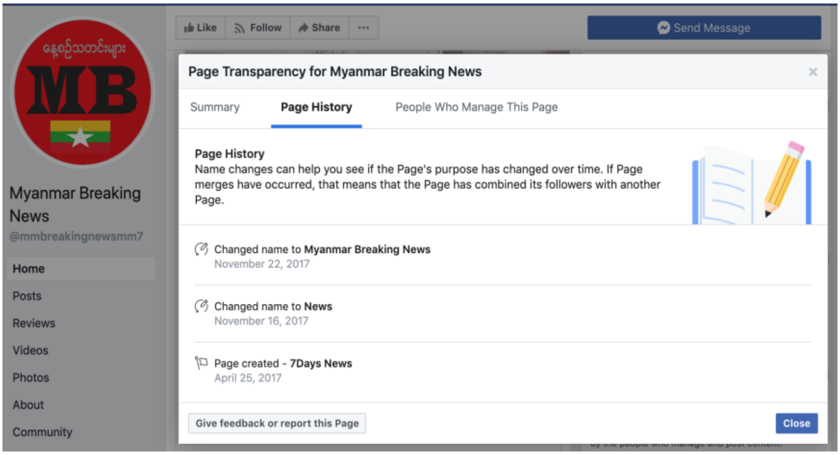


Figure 38: Myanmar Breaking News Page ၏ History

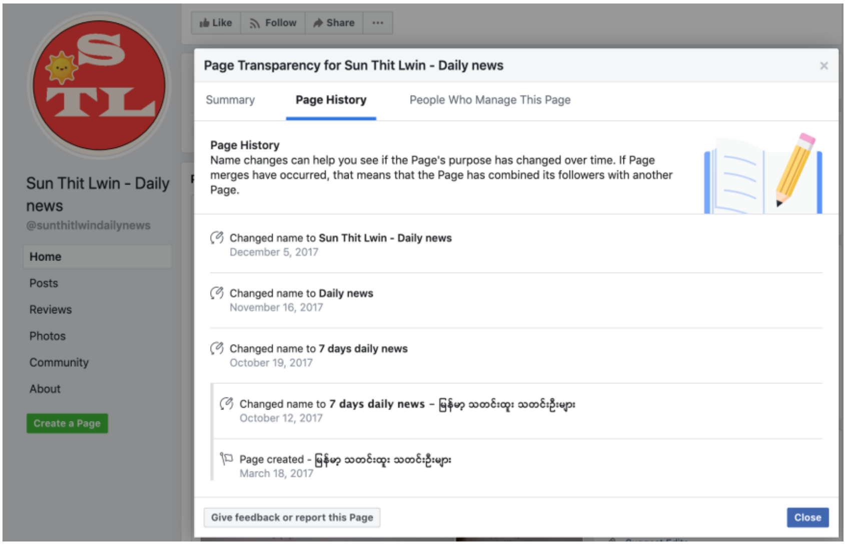


Figure 39: Sun Thit Lwin Page ၏ History

တူညီနေသော ပိုစ့်များအား မတူညီသည့် အွန်လိုင်းသုံးစွဲသူ အမြောက်အများထံသို့ပေးပို့ခြင်း

အဆိုပါ page များသည် သာမန်အချိန်များတွင် လူကြိုက်များစေသည့် အကြောင်းအရာများဖြစ်သည့် ဖျော်ဖြေရေး၊ ဆေးမြီးတိုနှင့် အခြားသော ဟောသတင်းများအား တင်လေ့ရှိပြီး ၎င်းတို့ ပေးချင်သည့် သတင်းစကားအား ကြားဖြတ် ဖော်ပြလေ့ရှိသည်။ အောက်တွင် ဖော်ပြထားသော အကြောင်းအရာနှစ်ခုသည် page နှစ်ခုစလုံးက တူညီစွာ အချိန်ကိုက် တင်ထားသည့် ဆေးမြီးတိုအကြောင်းပိုစ့်နှင့် ဦးဝီရသူအား ရဲဘော်ဟု ခေါ်ဝေါ်သည့် အတွက် ဝေဖန်ခံနေရသည့် သီတဂူဆရာတော်ဘက်မှ ပြန်လည်တုံ့ ပြန်ထားသော ပိုစ့်နှစ်ခု ဖြစ်သည်။ အကြောင်းအရာ တစ်ခုတည်းကိုပင် နေရာစုံမှ မတူညီသည့်

လူများထံသို့ ကျယ်ကျယ်ပြန့်ပြန့် ရောက်ရှိ စေရန်အတွက် အသုံးပြုသည့် နည်းလမ်းတစ်ခု ဖြစ်သည်။

Figure 40: Myanmar Breaking News Page မှ ဆေးမြီးတိုနှင့်ပတ်သက်သည့် Post တစ်ခု

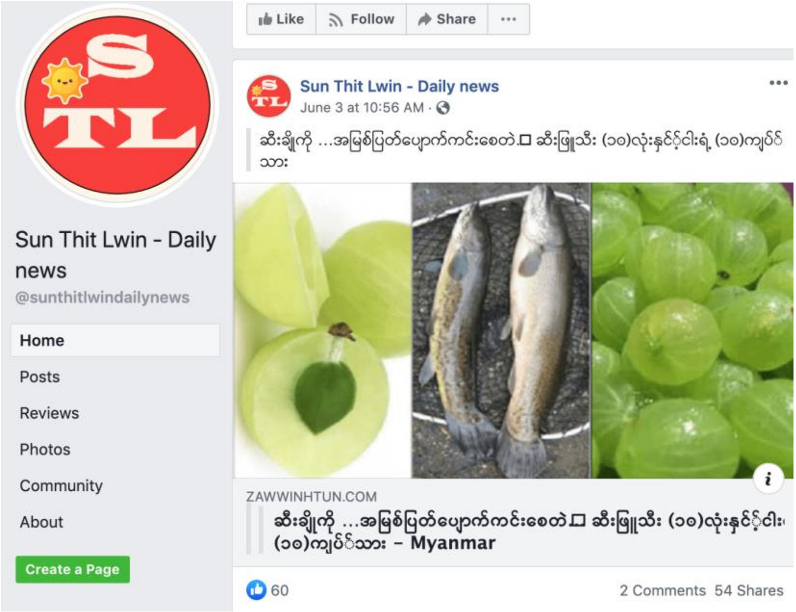


Figure 41: Sun Thit Lwin Page မှ တင်ထားသော အလားတူ Post

Figure 42: Sun Thit Lwin Page မှ သီတဂူဆရာတော်နှင့်ပတ်သက်သည့် Post တစ်ခု

Figure 43: Myanmar Breaking News Page မှ တင်ထားသော အလားတူ Post

အသင့်ဖွင့်ပြီးသော pageနှင့် အကောင့်များအား ဝယ်ယူခြင်းနှင့် ပြန်လည်အသုံးပြုခြင်း

အသင့်ဖွင့်ပြီးသား page နှင့် အကောင့်များအား ဝယ်ယူ၍ ဂရုများ အသစ်ပြုလုပ်ခြင်း၊ ပေချ်များဖွင့်ခြင်းနှင့် ကွန်မန့်များ ပေးခြင်းသည်လည်း ၎င်းတို့၏ နည်းနာတစ်ခုပင်ဖြစ်သည်။ ဤကဲ့သို့ ID တင်ထားသော အကောင့်များကို အသုံးပြုပြီး သတင်းအတုနှင့် သတင်းအမှားများ ဖြန့်ဝေခြင်းသည် အသင့်ရှိပြီးသား Friend နှင့် Follower အရေအတွက်ကို အဆင်သင့် အသုံးပြု၍ ရသလို၊ Facebook ၏ အကောင့်တုများအား စုံစမ်းစစ်ဆေးရှင်းလင်းခြင်းကို တစ်ပတ်ရိုက်နိုင်သည့် နည်းလမ်း ကောင်းလည်း ဖြစ်သည်။

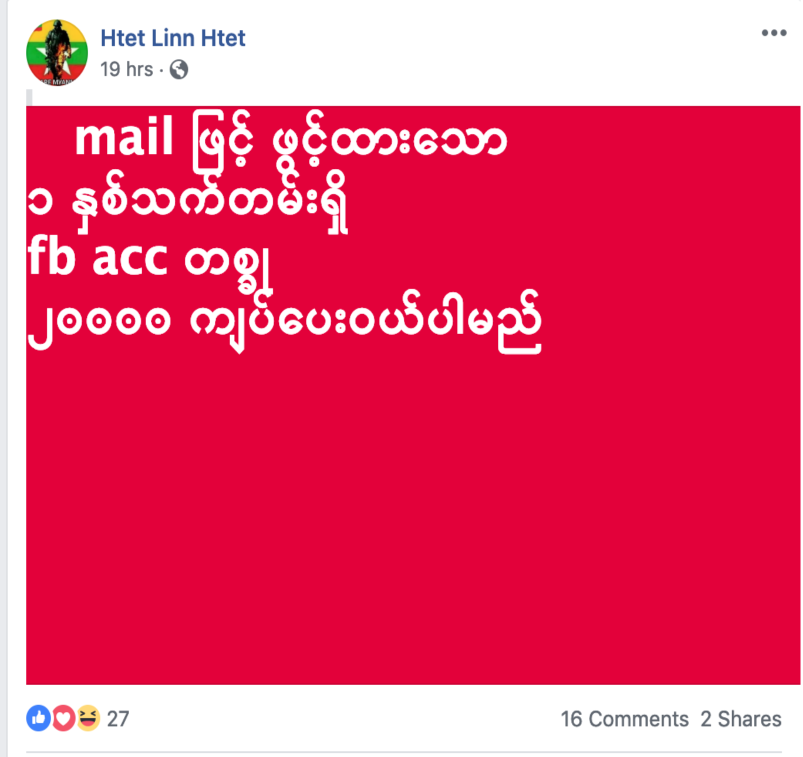


Figure 44: အသင့်ဖွင့်ပြီးသော Facebook အကောင့် တစ်ခုလျင် ၂၀၀၀၀ကျပ်ဖြင့်ဝယ်ယူမည်ဟုတင်ထားသော Post တစ်ခု

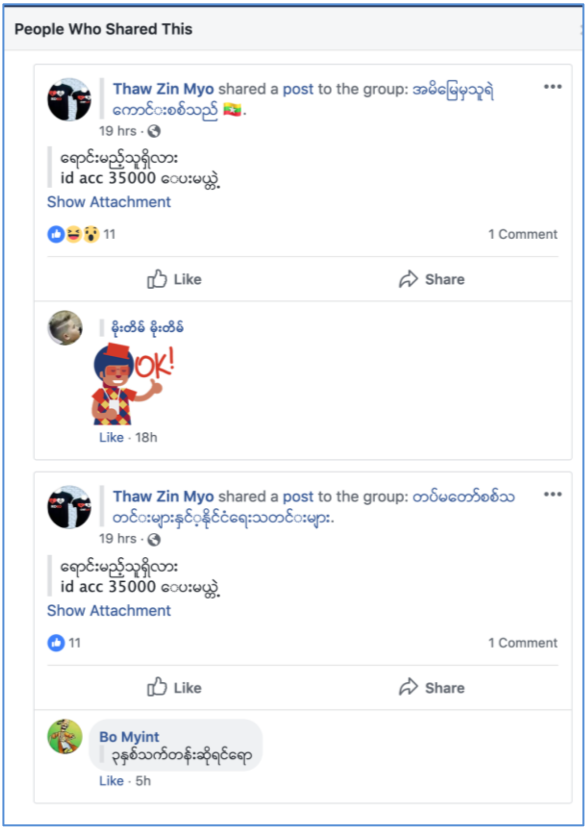


Figure 45: အသင့်ဖွင့်ပြီးသော Facebook အကောင့် တစ်ခုလျှင် ၂၀၀၀၀ကျပ်ဖြင့်ဝယ်ယူမည်ဟုတင်ထားသော Post များ

အကောင့်တုများ ဖန်တီးခြင်း

စစ်ဝါဒဖြန့် အကောင့်များ၏ နည်းနာတစ်ခုမှ ၎င်းတို့ ဝါဒဖြန့် လိုသည့်အကြောင်းအရာကို အကောင့်တုများ ဖန်တီးပြီး ဝါဒဖြန့်ခြင်း ဖြစ်သည်။ ယခုအောက်တွင် ဖော်ပြထားသော Screen Shot သည် ရခိုင်အကောင့်ပုံစံပြုလုပ်ထားသော အကောင့်တုတစ်ခုကို အသုံးပြု၍ တပ်မတော်နှင့် တိုက်ပွဲဖြစ်ပွားနေသည့် AA ကို ပုံဖျက်ရန်အတွက်

ရည်ရွယ်ဝါဒဖြန့်သော ပိုစ့်တစ်ခု ဖြစ်သည်။ အဆိုပါ ပိုစ့်အောက်တွင် ရခိုင်တိုင်းရင်းသားများအား သစ္စာဖောက်အဖြစ် ပုံဖော်သည့် ကွန်မန့်များအား အများအပြား တွေ့ရသည်။

Figure 46: ရခိုင်အကောင့်ပုံစံပြုလုပ်ထားသော အကောင့်တုတစ်ခု

Comment Campaign ပြုလုပ်ခြင်း

သတင်းဌာနများ၏ Comment နေရာသည် ဝါဒဖြန့်ချိသူများအတွက် အဓိကစားကျက်တစ်ခုဖြစ်ပြီး ကွန်မန့်အမြောက်အများ ပေးခြင်းအားဖြင့် လူအများ၏ အတွေးအခေါ်ကို ပုံစံသွင်းလေ့ရှိသည့် နည်းနာကို အသုံးပြုကြသည်။ အောက်တွင်ဖော်ပြ ထားသော ကွန်မန့်များသည် ရခိုင်စစ်ဘေးရှောင် ဒုက္ခသည်များ စားနပ်ရိက္ခာအကူအညီများအား တပ်မတော်မှ ဟန့်တား နေကြောင်း သတင်းအောက်တွင် တွေ့ရှိရသော အကောင့်တုများ၏ ကွန်မန့်များ ဖြစ်သည်။ ၎င်းကွန်မန့်များက ရခိုင်များသည် AA ကို ထောက်ခံနေကြောင်း ထို့ကြောင့် မကူညီသင့်ကြောင်း၊ ၎င်းတို့အနေဖြင့် ယခုကဲ့သို့ အဖြစ်များနှင့် ထိုက်တန်ကြောင်းကို ရေးသားထားခြင်း ဖြစ်သည်။ အဆိုပါ ကွန်မန့်များအား ရေးသားသော အကောင့်များသည် ၎င်းတို့၏ နာမည်အရင်းနှင့် ဓာတ်ပုံများကို တင်ထားခြင်းမရှိသော အကောင့်တုများ ဖြစ်သည်ကို တွေ့ရသည်။

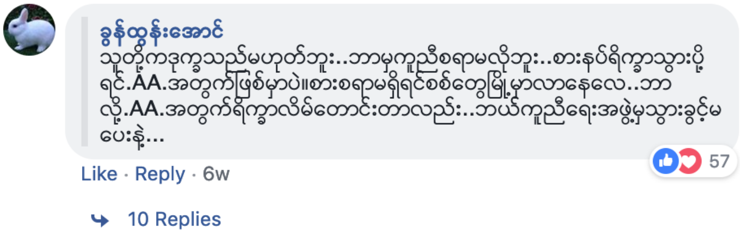


Figure 47: ရခိုင်များသည် AA ကိုမကူညီသင့်ကြောင်းတင်ထားသည့် Post တစ်ခု ၁

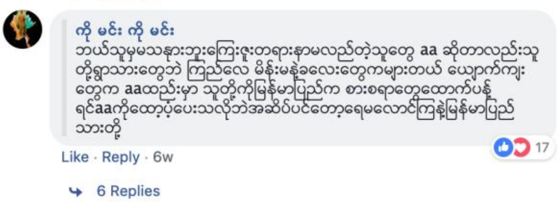


Figure 48: ရခိုင်များသည် AA ကိုမကူညီသင့်ကြောင်းတင်ထားသည့် Post တစ်ခု ၂

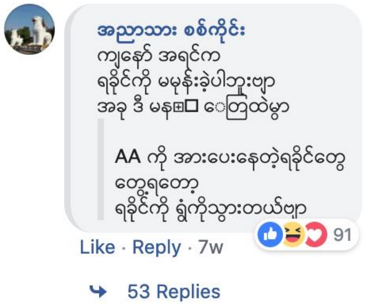


Figure 49: AA ကိုအားပေးနေသောရခိုင်များကို မလိုလားကြောင်းတင်ထားသည့် Post တစ်ခု ၁

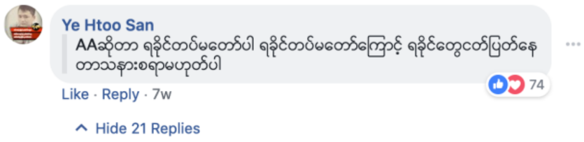


Figure 50: AA ကိုအားပေးနေသောရခိုင်များကို မလိုလားကြောင်းတင်ထားသည့် Post တစ်ခု၂

တူညီသော ကွန်မန့်များအား မတူညီသော နေရာများတွင်ပေး၍ သတင်းများအား ပုံပြောင်းခြင်း

အကောင့်တစ်ခုတည်း သို့မဟုတ် လူတစ်ဦးတည်းမှ မတူညီသော သတင်းဌာနများအောက်ရှိ တူညီနေသော သတင်းဖြစ်ရပ် များအောက်တွင် သတင်းစကားတစ်ခုတည်းကို ကွန်မန့်ပေးခြင်း သည်လည်း ဝါဒဖြန့်အကောင့်များ၏ နည်းနာတစ်ခုပင် ဖြစ်သည်။ ယခုအောက်တွင်ပြထားသော Screen Shot ကို Eleven နှင့် ဧရာဝတီသတင်းဌာနများမှ တင်ထားသော ဇန်နဝါရီလေးရက်နေ့တွင် AA မှ ရဲကင်းစခန်းလေးခု အား ဝင်ရောက်တိုက်ခိုက်ခဲ့သော သတင်းများအောက်မှ ရယူထား ခြင်း ဖြစ်ပြီး၊ Myat Min Maung ဆိုသော နာမည်နှင့် အကောင့်မှ တူညီသော သတင်းများအောက်တွင်

AA သည် အကြမ်းဖက်အဖွဲ့ဖြစ်ကြောင်းကို ရည်ညွှန်းသည့် စာတစ်ခု ထဲအား အကောင့်နှစ်ခုသုံး၍ ကွန်မန့်ပေးထားခြင်း ဖြစ်သည်။

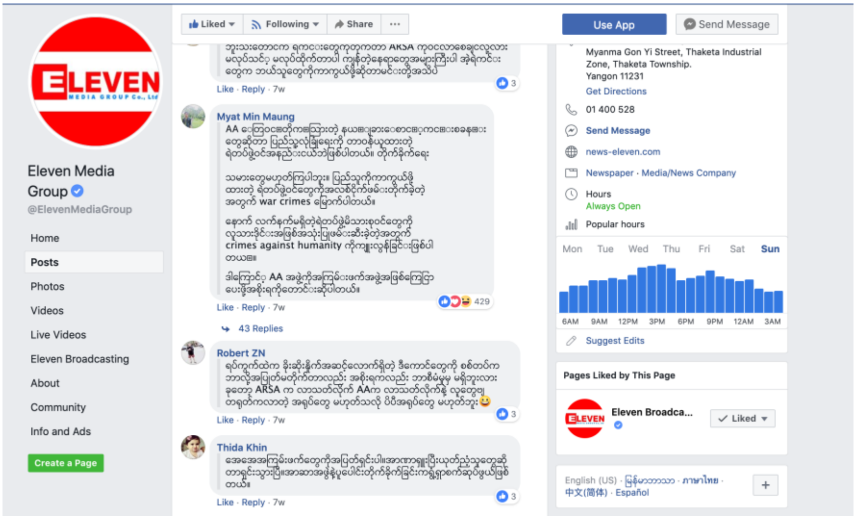


Figure 51: AA သည် အကြမ်းဖက်အဖွဲ့ဖြစ်ကြောင်းကို ရည်ညွှန်းသည့် စာတစ်ခုထဲအား အကောင့်နှစ်ခုသုံး၍ ကွန်မန့်ပေးထားခြင်း ၁

Figure 52: AA သည် အကြမ်းဖက်အဖွဲ့ဖြစ်ကြောင်းကို ရည်ညွှန်းသည့် စာတစ်ခုထဲအား အကောင့်နှစ်ခုသုံး၍ ကွန်မန့်ပေးထားခြင်း ၂

သမားရိုးကျဖြစ်နေသော ခွဲခြားဆက်ဆံမှုနှင့် အမုန်းတရား (Bad Actor များအား ထောက်ပံ့ပေးသည့် အဓိက အကြောင်းအရာ)

အမုန်းစကားကို အဓိပ္ပာယ်ဖွင့်ဆိုရန် ယေဘုယျဆန်သည့်အတွက် မြန်မာနိုင်ငံတွင်သာမက ကမ္ဘာတွင်ပါ ဥပဒေအရ အဓိပ္ပာယ်ဖွင့်ဆိုထားသည့် တိကျသေချာသော သတ်မှတ်ချက်မရှိသေးပါ။ မြန်မာပြည်တွင် အမုန်းစကားနှင့် ပတ်သက်ပြီး ပိုမို၍ ရှုပ်ထွေး ဝိဝါဒကွဲပြားသည့် ကောက်ယူချက်များရှိပြီး နိုင်ငံရေးဝေဖန်မှု၊ အပြစ်တင်မှု၊ ကဲ့ရဲ့သရော်မှု၊ လူ့အဖွဲ့အစည်းမှ နိမ့်ကျသည်ဟု သတ်မှတ်ထားသည့် အရာများနှင့် ဥပမာပေး ခိုင်းနှိုင်းပြောဆိုခြင်းနှင့် ဆဲဆိုခြင်းများကို အမုန်းစကားဟု အဓိပ္ပာယ်ဖွင့်ရန် ကြိုးစားသည့် သာဓကများရှိခဲ့သည်။ သို့သော်လည်း တကယ်တမ်းတွင် အဆိုပါအရာများသည် လွတ်လပ်စွာ

ထုတ်ဖော်ပြောဆိုခွင့် အောက်တွင်ရှိပြီး နိုင်ငံတကာက ဥပဒေအရ မဖြစ်မနေ တားဆီးရမည်ဟု သတ်မှတ်ထားသည့် အမုန်း စကားများထဲတွင် မပါဝင်ပါ။[32] နိုင်ငံတကာက သတ်မှတ်ထားသည့် မဖြစ်မနေ ကာကွယ်တားဆီးရမည့် အမုန်းစကား သို့မဟုတ် အမုန်း အခြေခံသည့်လှုံ့ဆော်ပြောဆိုချက်များကို အဓိကအားဖြင့် ကာကွယ်စောင့်ရှောက်ရမည့် ဝိသေသလက္ခဏာများအပေါ် ဦးတည်တိုက်ခိုက်မှု၊ ဆန့်ကျင်စေရန်ပြောဆို/ ရေးသား/ အမူအရာပြခြင်း၊ အကြမ်းဖက်ရန် လှုံဆော်မှု၊ အကြမ်းဖက်မှုအား အားပေးမှု စသည်တို့ဖြင့် တိုင်းတာသည်။ ကာကွယ်စောင့်ရှောက် ရမည့် ဝိသေသလက္ခဏာ များကို လူတို့၏ မဖြစ်မနေ ကာကွယ် ပေးရမည့် အခြေခံ လူ့အခွင့်အရေးရပိုင်ခွင့်များဖြစ်သည့် လူမျိုး၊ လူမျိုးစု၊ နိုင်ငံသား ဖြစ်မှု၊ ဘာသာရေးနိုးနွယ်မှု၊ လိင်စိတ်တိမ်းညွတ်မှု၊ ဇာတ်ခွဲခြားမှု၊ ဇီဝလိင်ခွဲခြားမှု၊ လူမှုလိင်၊ လူမှုလိင်သတ်မှတ်ချက်၊ ပြင်းထန်သောရောဂါခံစားရမှု၊ မသန်စွမ်းဖြစ်မှု၊ ထိမ်းမြားလက်ထပ်ခွင့် စသည့် ဟု အဓိပ္ပာယ် ဖွင့်ဆိုကြသည်။ အဆိုပါ ဝိသေသလက္ခဏာများ အပေါ်မူတည်၍ မုန်းတီးစေရန် သို့မဟုတ် ခွဲခြားဆက်ဆံစေရန် သို့မဟုတ် ဆန့်ကျင် တိုက်ခိုက်စေရန် ပြောဆို ရေးသား လှုံ့ဆော်မှုများ ကို ဥပဒေကြောင်းအရ ကာကွယ်တားဆီးရန် ကြိုးစားလေ့ရှိသည်။[33]

သို့သော် မြန်မာနိုင်ငံတွင်မူ အဆိုပါကာကွယ်စောင့်ရှောက်ရမည့် ဝိသေသလက္ခဏာများကို ကာကွယ်ပေးရန် အတွက် ပညာရေး၊ လူမှုရေး၊ နိုင်ငံရေးနှင့် စီးပွားရေးဆိုင်ရာနယ်ပယ်များတွင် ထည့်သွင်းစဥ်းစားလေ့မရှိဘဲ အဆိုပါ လက္ခဏာများ အပေါ် မူတည်၍

---

[32] ယဥ်ရတနာသိန်း၊ ၂၀၁၈။

[33] ARTICLE 19, 2015.

ခွဲခြားဆက်ဆံမှုနှင့် အမုန်းတရားပွားစေရန် လှုံ့ဆော်ပြောဆိုမှုများသည် သမားရိုးကျ ဖြစ်ရိုးဖြစ်စဉ် တစ်ခုသဖွယ် အသားကျနေ သည်ကို တွေ့ရသည်။ ဤကဲ့သို့ ခွဲခြားဆက်ဆံမှုနှင့် အမုန်းတရားများသည် ဖြစ်ရိုးဖြစ်စဉ် သဖွယ် ဖြစ်နေရခြင်းအား သတ္တုချ လေ့လာကြည့် သောအခါ အောက်ပါအချက်များအား တွေ့ရသည်။

ကျောင်းသင်ခန်းစာများအတွင်းမှ အမုန်းတရားနှင့် ခွဲခြားဆက်ဆံမှု

ဗုဒ္ဓဘာသာအများစုဖြစ်သော မြန်မာနိုင်ငံတွင် ဆရာ၊ဆရာမများသည် အနန္တောအနန္တဂိုဏ်းဝင်ဖြစ်ပြီး မိဘနှင့် တတန်းတည်း ထား၍ ကြည်ညိုလေးစားကြသည်။ သက်ရှိဆရာများကိုတင်မကဘဲ သက်မဲ့စာအုပ်စာတန်းများကိုပါ ဆရာအဖြစ် ယူဆပြီး ခြေထောက်ဖြင့် တက်နင်းခြင်း၊ ဖိထိုင်ခြင်းများ မပြုဘဲ အလေးအမြတ်ပြုသည်အထိ မြန်မာများ၏ ပညာရေးနှင့် သက်ဆိုင်သော အမြင်သဘောထား အယူအဆသည် ရှေးရိုးစွဲဆန်ပြီး တင်းကျပ်သည်ဟု ဆိုနိုင်သည်။ ထို့ကြောင့် စာသင်ကျောင်းနှင့် ကျောင်းသင်ခန်းစာများသည် ငယ်ရွယ်နုနယ်သော မျိုးဆက်သစ်များအပေါ် လွှမ်းမိုးမှုကြီးမားပြီး အနာဂတ်ကို ပုံဖော်သည်ဟု ဆိုနိုင်သည်။ ဤကဲ့သို့ စွမ်းအားကြီးမား သည့် ကျောင်းသင်ခန်းစာများ တွင် ခွဲခြားဆက်ဆံပြီး မတူကွဲပြားမှု အပေါ် အမုန်းတရားဖြင့် ရှုမြင်သည့် သင်ခန်းစာအချို့ ရှိနေခြင်းသည် လူ့အဖွဲ့အစည်းအတွက် အင်မတန် အန္တရာယ်ကြီးစေသည်။ ထင်ရှားသော သာဓက တစ်ခုအနေဖြင့် စတုတ္ထတန်း (Grade-5) စာရိတ္တနှင့် ပြည်သူ့နီတိပြဋ္ဌာန်း စာအုပ်ပါ ဝံသာနုစိတ်ဓာတ်ကဗျာကို ကြည့်ခြင်းအားဖြင့် သိနိုင်သည်။ အဆိုပါ ကဗျာသည် သွေးနှောခြင်း နှင့် သွေးနှောခြင်း ကို မုန်းတီးစရာအရာဟု ကလေးများကို သင်ကြား သည့် ကဗျာတစ်ခုဖြစ်သည်။ အဆိုပါ ကဗျာအား ၂၀၁၈ခုနှစ် ဒီဇင်ဘာ ၂၆တွင်

အရပ်ဘက်အဖွဲ့အစည်းတစ်ရာကျော်က ကျောင်းသင်ခန်း စာများမှ ပယ်ဖျက်ပေးရန် ကန့်ကွက်ပြီးနောက်[34] ၂၀၁၉ ခုနှစ် မတ်လ ၉ရက်နေ့တွင် အစိုးရက အဆိုပါ ကဗျာကို ၂၀၂၀ ပညာသင်နှစ်တွင် ပယ်ဖျက်ပေးမည်ဖြစ်ကြောင်း အစိုးရမှ သတင်းထုတ်ပြန်ခဲ့သည်။[35] ဤကဲ့သို့ ခွဲခြားဆက်ဆံသည့် အမုန်းတရားအခြေခံသည့် သင်ခန်းစာများသည် အခြေခံပညာ အဆင့်တွင်သာမကဘဲ အဆင့်မြင့် ပညာရေးစနစ်အတွင်းတွင်ပါ ကျန်ရှိနေသေးသည်။ ရန်ကုန်အဝေး သင်တက္ကသိုလ် ပထမနှစ် မြန်မာစာစာအုပ် စာမျက်နှာ ၁၀၇ပါ လယ်တီပဏ္ဍိတဦးမောင်ကြီးရေးသားထားသော "အမျိုးနှင့် အမျိုးစောင့်တရား" စကားပြေသည်[36] အမျိုးအနွယ်ကို စောင့်ရှောက် ရန်အတွက် အမျိုးသမီးများတွင် ပိုမိုတာဝန်ရှိပြီး၊ အမျိုးသမီးများ အနေဖြင့် ဘာသာခြား၊ လူမျိုးခြားနှင့် လက်မထပ်ရန် တိုက်တွန်း ထားသည့် သင်ခန်းစာတစ်ခုဖြစ်သည်။ ဤကဲ့သို့ အခြေခံပညာနှင့် အဆင့်မြင့်ပညာတို့တွင် လူမျိုးခြား၊ ဘာသာခြားများနှင့် ပတ်သက်၍ အန္တရာယ်သဖွယ်၊ မုန်းတီးစရာသဖွယ် သင်ကြားမှုများသည် လူ့အဖွဲ့အစည်းပေါ်တွင် အကျိုးသက်ရောက်မှု များစွာ ရှိစေခဲ့ပြီး မဘသနှင့် စစ်တပ်၏ အမျိုးဘာသာသာသနာ စောင့်ရှောက်ရေး ဟူသော နိုင်ငံရေးအာဂျင်ဒါ အပေါ် အကျိုးသက်ရောက်မှု များစွာ ရှိစေခဲ့ သည်။

---

[34] လွတ်လပ်၊ (၂၀၁၈)။

[35] စတုတ္ထတန်း စာရိတ္တနှင့်၊ ၂၀၁၉။

[36] မောင်ကြီး၊ဦး (လယ်တီပဏ္ဍိတ-)၊ (၂၀၁၉)။

၁၀၇

၆။ အမျိုးနှင့် အမျိုးစောင့်တရား

သင်ကြားရခြင်း ရည်မှန်းချက်

- မိမိ၏ အမျိုးအနွယ်ကို ချစ်မြတ်နိုးစိတ်ထားရှိတတ်စေရန်။
- မိမိ၏ အမျိုးအနွယ်ကို မိမိတို့ ထိန်းသိမ်း စောင့်ရှောက်တတ်စေရန်။
- မိမိ၏ အမျိုးအနွယ်ကို စောင့်ရှောက်ခြင်းသည် လူသားတိုင်း၏ တာဝန်ဖြစ်ကြောင်း သိရှိစေရန်။

နိဒါန်း

"အမျိုးနှင့် အမျိုးစောင့်တရား"ကို နီတိမဉ္ဇရီကျမ်းမှ ကောက်နုတ်ထားသည်။ "နီတိ"ဟူသည် မာဂဓတိုင်းသားတို့၏ ဘာသာဖြစ်၍ လမ်းညွှန်ဟူ၍ မြန်မာအဓိပ္ပာယ်ရသည်။ "မဉ္ဇရီ"ဟူသည်မှာ ပန်းများကို အကုံးအခိုင်ပြုထားသကဲ့သို့ ဆိုင်ရာဆိုင်ရာ အခိုင်အကုံးပြုလုပ်ဖွဲ့သီထားခြင်းဖြစ်သည်။ "နီတိမဉ္ဇရီ" ကို ပုဒ်တစ်ခုတည်းပေါင်း၍ဆိုလျှင် "နည်းကောင်းလမ်းညွှန် သဘောအစုကို အကုံးအခိုင် ပြုလုပ်၍ထားသော" ဟု အဓိပ္ပာယ်ရသည်။ ထိုကျမ်းထဲမှ အမျိုးသမီးတို့ သတိပြုသင့်သော အချက်တွင် အမျိုးနှင့် အမျိုးစောင့်တရားအကြောင်းကို တွေ့ရှိရသည်။

Figure 53: လယ်တီပဏ္ဍိတဦးမောင်ကြီးရေး "အမျိုးနှင့် အမျိုးစောင့်တရား"စကားပြေ ၁

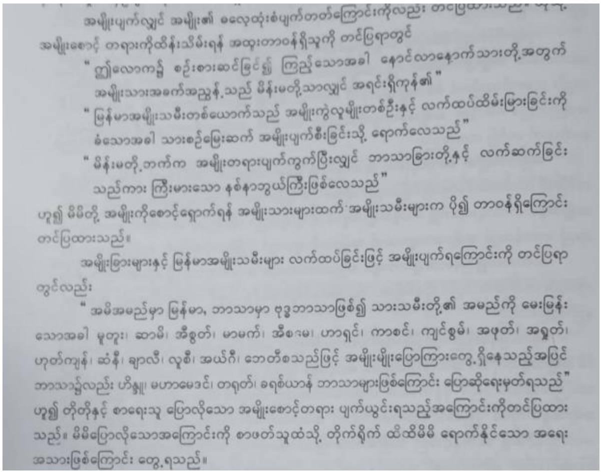
အကြောင်းအရာအကျဉ်း

လောကတွင် နေထိုင်ကြသော လူသားတိုင်း မိမိအမျိုးအနွယ်ကိုစောင့်ရှောက်ရန်လိုသည်။ မိမိအမျိုးကို ချစ်စိတ်ရှိရမည်။ မိမိအမျိုးပျက်လျှင် ထိုအမျိုးနှင့် ပတ်သက်သော ဓလေ့ထုံးစံများ ပျက်စီးရသည်။ ဓလေ့ထုံးစံပျက်လျှင် ထိုအမျိုး၏ သားစဉ်မြေးဆက်ပါ ပျက်စီးဆုံးရှုံးရသည်။ အမျိုးကိုစောင့်ရန် အဓိကကျသော အရာသည် အမျိုးသမီးများပင်ဖြစ်သည်။ ထို့ကြောင့် အမျိုးသမီးများသည် လူမျိုးခြားနှင့်လက်ထပ်ထိမ်းမြားခြင်းမပြုရန် လမ်းညွှန်ထားသည်။

ရည်ရွယ်ချက်

အမျိုးကိုစောင့်ရှောက်ရန် အမျိုးသမီးများသည် အဓိကကျသည်။ ထို့ကြောင့် အမျိုးသမီးများသည် အမျိုးခြားများနှင့် အိမ်ထောင်ပြုလျှင် အမျိုးရော၍ အမျိုးပျက်တတ်သည်။ ထို့ကြောင့် မိမိအမျိုးကို စောင့်ရှောက်တတ်ရန် အမျိုးသမီးများကို လမ်းညွှန်တင်ပြထားသည်။

Figure 54: လယ်တီပဏ္ဍိတဦးမောင်ကြီးရေး "အမျိုးနှင့် အမျိုးစောင့်တရား"စကားပြေ ၂



အမျိုးပျက်လျှင် အမျိုး၏ ဓလေ့ထုံးစံပျက်တတ်ကြောင်းကိုလည်း တင်ပြထားသည်။

အမျိုးစောင့် တရားကိုထိန်းသိမ်းရန် အထူးတာဝန်ရှိသူကို တင်ပြရာတွင်

"ဤလောက၌ စဉ်းစားဆင်ခြင်၍ ကြည့်သောအခါ နောင်လာနောက်သားတို့အတွက် အမျိုးသားအစက်အညွန့်သည် မိန်းမတို့သာလျှင် အရင်းရှိကုန်၏"

"မြန်မာအမျိုးသမီးတစ်ယောက်သည် အမျိုးကွဲလူမျိုးတစ်ဦးနှင့် လက်ထပ်ထိမ်းမြားခြင်းကို ခံသောအခါ သားစဉ်မြေးဆက် အမျိုးပျက်စီးခြင်းသို့ ရောက်လေသည်"

"မိန်းမတို့ဘက်က အမျိုးတရားပျက်ကွက်ပြီးလျှင် ဘာသာခြားတို့နှင့် လက်ဆက်ခြင်း သည်ကား ကြီးမားသော နစ်နာဘွယ်ကြီးဖြစ်လေသည်"

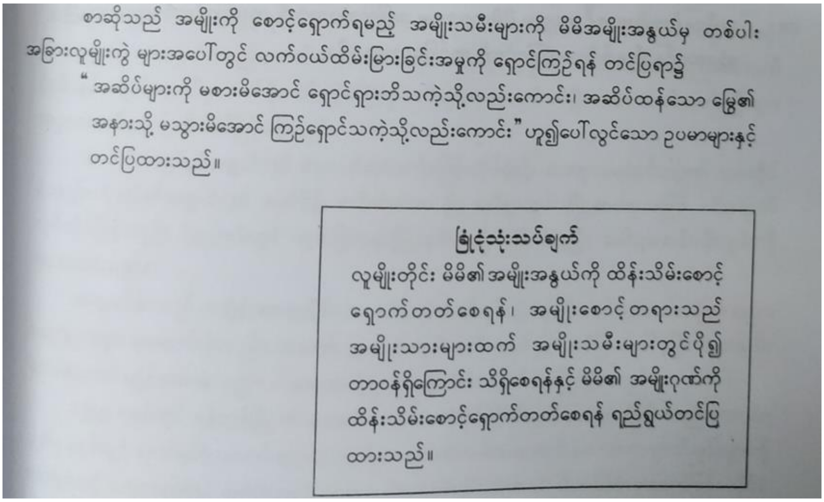
ဟူ၍ မိမိတို့ အမျိုးကိုစောင့်ရှောက်ရန် အမျိုးသားများထက် အမျိုးသမီးများက ပို၍ တာဝန်ရှိကြောင်း တင်ပြထားသည်။

အမျိုးခြားများနှင့် မြန်မာအမျိုးသမီးများ လက်ထပ်ခြင်းဖြင့် အမျိုးပျက်ရကြောင်းကို တင်ပြရာ တွင်လည်း

"အမိအမည်မှာ မြန်မာ, ဘာသာမှာ ဗုဒ္ဓဘာသာဖြစ်၍ သားသမီးတို့၏ အမည်ကို မေးမြန်းသောအခါ မူတူး၊ ဆာမိ၊ အီစွတ်၊ မာမက်၊ အီစဒမ၊ ဟာရှင်၊ ကာစင်၊ ကျင်စွမ်၊ အဖုတ်၊ အရွှတ်၊ ဟုတ်ကျန်၊ ဆံနီ၊ ချာလီ၊ လူစီ၊ အယ်ဂီ၊ ဘေတီစသည်ဖြင့် အမျိုးမျိုးပြောကြားတွေ့ရှိနေသည့်အပြင် ဘာသာ၌လည်း ဟိန္ဒူ၊ မဟာမေဒင်၊ တရုတ်၊ ခရစ်ယာန် ဘာသာများဖြစ်ကြောင်း ပြောဆိုရေးမှတ်ရသည်"

ဟူ၍ တိုတိုနှင့် စာရေးသူ ပြောလိုသော အမျိုးစောင့်တရား ပျက်ယွင်းရသည့်အကြောင်းကိုတင်ပြထားသည်။ မိမိပြောလိုသောအကြောင်းကို စာဖတ်သူထံသို့ တိုက်ရိုက် ထိထိမိမိ ရောက်နိုင်သော အရေးအသားဖြစ်ကြောင်း တွေ့ရသည်။

Figure 55: လယ်တီပဏ္ဍိတဦးမောင်ကြီးရေး "အမျိုးနှင့် အမျိုးစောင့်တရား"စကားပြေ ၃



စာဆိုသည် အမျိုးကို စောင့်ရှောက်ရမည့် အမျိုးသမီးများကို မိမိအမျိုးအနွယ်မှ တစ်ပါး အခြားလူမျိုးကွဲ များအပေါ်တွင် လက်ဝယ်ထိမ်းမြားခြင်းအမှုကို ရှောင်ကြဉ်ရန် တင်ပြရာ၌

"အဆိပ်များကို မစားမိအောင် ရှောင်ရှားဘိသကဲ့သို့လည်းကောင်း၊ အဆိပ်ထန်သော မြွေ၏ အနားသို့ မသွားမိအောင် ကြဉ်ရှောင်သကဲ့သို့လည်းကောင်း" ဟူ၍ပေါ်လွင်သော ဥပမာများနှင့် တင်ပြထားသည်။

ခြုံငုံသုံးသပ်ချက်

လူမျိုးတိုင်း မိမိ၏အမျိုးအနွယ်ကို ထိန်းသိမ်းစောင့်ရှောက်တတ်စေရန်၊ အမျိုးစောင့်တရားသည် အမျိုးသားများထက် အမျိုးသမီးများတွင်ပို၍ တာဝန်ရှိကြောင်း သိရှိစေရန်နှင့် မိမိ၏ အမျိုးဂုဏ်ကို ထိန်းသိမ်းစောင့်ရှောက်တတ်စေရန် ရည်ရွယ်တင်ပြထားသည်။

Figure 56: လယ်တီပဏ္ဍိတဦးမောင်ကြီးရေး "အမျိုးနှင့် အမျိုးစောင့်တရား"စကားပြေ ၄

အုပ်ချုပ်ရေးနှင့် အစိုးရယန္တရားအတွင်းမှ ခွဲခြားဆက်ဆံမှု

လူအများ နေ့တစဉ ရင်ဆိုင်ကြုံတွေ့နေရသည့် အုပ်ချုပ်ရေး ယန္တရားအတွင်း တွင် ခွဲခြားဆက်ဆံမှုများသည် တရားဝင်သဖွယ်

တည်ရှိနေပြီး အစိုးရဌာနများထဲတွင် လူဝင်မှုကြီးကြပ်ရေးဌာန၏ လူမျိုးရေး၊ ဘာသာရေးအရ လူနည်းစုဖြစ်သူများအပေါ် ခွဲခြားဆက်ဆံမှုသည် ပိုမို၍ ထင်သာမြင်သာရှိသည်ကို တွေ့ရှိရပြီး၊ မှတ်ပုံတင်၊ ပတ်စ်ပို့တို့အား လုပ်ဆောင်ရာတွင် ခွဲခြားဆက်ဆံခြင်းကို ပေါ်ပေါ်ထင်ထင် ပိုမိုကြုံတွေ့ရလေ့ရှိသည်[37]။ အထူးသဖြင့် အစ္စလာမ်နှင့် တရုတ်သွေးနှောများအနေဖြင့် မှတ်ပုံတင်လုပ်ရာတွင် မိဘနှစ်ပါးက နိုင်ငံသားဖြစ်စေကာမူ ပုံမှန်အချိန်ထက် ပိုမိုကြာမြင့်ပြီး၊ ပတ်စ်ပို့ပြုလုပ်ချိန်တွင် သွေးနှောဟူသည့် အတန်းတစ်ခုသို့ သွားရောက်၍ စိစစ်ခံရသည်။ ဤကဲ့သို့ သွေးနှောဟု စိစစ်သည့် အပိုင်းနှင့် ပတ်သက်၍ ညွှန်ကြားချက်အနေဖြင့် တရားဝင် စာရွက်စာတမ်းတစ်စုံတစ်ရာ ထွက်ရှိခဲ့ခြင်း မရှိဘဲ၊ နှုတ်မိန့်ဖြင့် ဆောင်ရွက်သည့် သဘော သက်ရောက်သည်။ သို့သော် ရခိုင်ပြည်နယ်မြောက်ပိုင်းတွင်မူ ရိုဟင်ဂျာများအပေါ် ပစ်မှတ်ထား သည့် ဒေသန္တရအမိန့်များ ထုတ်ပြန်ခဲ့ပြီး၊ ရိုဟင်ဂျာများ၏ လွတ်လပ်စွာခရီးသွားလာခွင့်၊ လပ်ထပ်ထိမ်းမြားခွင့်နှင့် ကလေး မွေးဖွားခွင့် တို့ကို အဓိက ပစ်မှတ်ထား ကန့်သတ်ခဲ့သည်။[38] လူဝင်မှုကြီးကြပ်ရေး၏ သိသာ မြင်သာသော ခွဲခြားဆက်ဆံမှု ဆောင်ပုဒ်အား ၎င်းတို့၏ တရားဝင် ဝဘ်ဆိုက်စာမျက်နှာ[39]တွင်ပင် လွယ်လင့်တကူ မြင်တွေ့ နိုင်သည်။

---

[37] Duwun, 2019.

[38] Fortify Rights, 2014.

[39] http://www.mip.gov.mm/

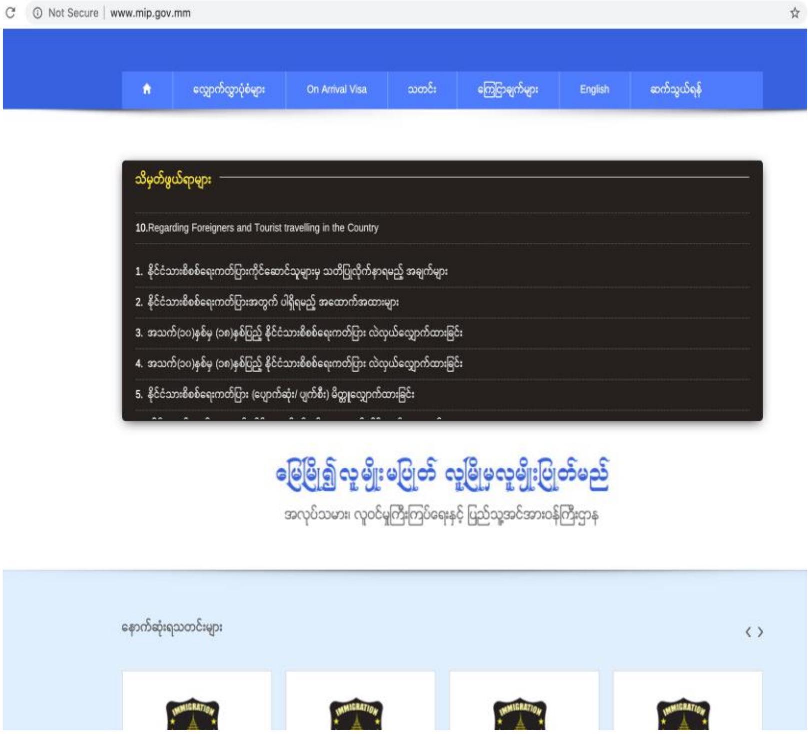


Figure 57: လူဝင်မှုကြီးကြပ်ရေးနှင့် ပြည်သူ့အင်အားဝန်ကြီးဌာန၏ Website

ဖျော်ဖြေရေးနှင့် ခွဲခြားဆက်ဆံမှု

ဖျော်ဖြေရေး မီဒီယာတစ်ခုဖြစ်သည့် ရုပ်ရှင်နှင့် ဗီဒီယိုသည် မြန်မာ့လူ့အဖွဲ့အစည်းအပေါ် လွှမ်းမိုးနိုင်မှု အလွန်အမင်း ကြီးမားပြီး ၎င်းတို့၏ ဖျော်ဖြေ တင်ပြမှုများသည် တောရောမြို့ပါမကျန် လျင်မြန်စွာ ပျံ့နှံ့လေ့ရှိသည်။ စစ်အစိုး ရလက်ထက်မှစ၍ အရပ်သားတစ်ပိုင်း အစိုးရဖြစ်သော ဦးသိန်းစိန်အစိုးရ လက်ထက် အထိ ၎င်းတို့၏ ဝါဒဖြန့်ချိရေး အတွက် နိုင်ငံတော်အကျိုးပြုဇာတ်ကား ဟု အမည်တပ်ကာ ရုပ်ရှင်သရုပ်ဆောင် အမြောက်အများ ပါဝင်သည့် စစ်ကားများ ကို ရိုက်ကူးလေ့ ရှိပြီး လူမျိုးစုလက်နက်ကိုင်

ဆန့်ကျင်ရေးနှင့် တပ်မတော်၏ တိုက်ပွဲများသည် နိုင်ငံကို ကာကွယ်နေခြင်း ဖြစ်ကြောင်းကို ဝါဒဖြန့်လေ့ရှိသည်။ အဆိုပါ ဝါဒဖြန့်ချိမှုများသည် ပြည်သူလူထုအပေါ် လွှမ်းမိုးနိုင်ခဲ့ပြီး တပ်မတော် ထောက်ခံပွဲများတွင် လူမျိုးစုလက်နက်ကိုင်များ နိုင်ငံတော် ဇာတ်ကားများသည် သာမကဘဲ အခြားသော ရုပ်ရှင်များအား လေ့လာရာတွင်လည်း နိုင်ငံခြားသားမုန်းတီးမှု၊ လူမျိုးစုများအပေါ် ခွဲခြားဆက်ဆံမှု၊ လိင်တူချစ်သူများနှင့် အသားမည်းသူ များအား နှိမ့်ချဟာသလုပ်မှု၊ အိန္ဒိယနွယ်ဖွားများအား အောက်ခြေအလုပ်သမား အဖြစ် ပုံဖော်ကာ အစွဲလာမ်ကြောက်ရောဂါ ဖြန့်ဖြူးမှုတို့ကို တွေ့ရသည်။ ဤကဲ့သို့ ခွဲခြားဆက်ဆံမှု၊ အမုန်းတရား ဖြန့်ဖြူးမှုတို့ဖြင့် ပြည့်လျှမ်းနေလေ့ရှိသော မြန်မာ့ရုပ်ရှင်ကို အစိုးရမှ ပညာပေးမှု တစ်စုံတစ်ရာ ပြုလုပ်ခြင်းမရှိဘဲ နိုင်ငံတော်အဆင့် အားပေး အားမြှောက်မှုများကို ပြုလုပ်ခဲ့သည်။ သိသာထင်ရှားသော ဥပမာအနေဖြင့် ၂၀၁၆ခုနှစ် မြန်မာ့ ရုပ်ရှင်ထူးချွန်ဆုပေးပွဲတွင် အကယ်ဒမီသုံးဆုရရှိခဲ့သော အုတ်ကြားမြက်ပေါက် ရုပ်ရှင်ဇာတ်ကား တွင် လူမျိုးရေးဖော်ပြမှု များ၊ နိုင်ငံခြားသား မုန်းတီးရေး[40] နှင့် မွတ်ဆလင်ဆန့်ကျင်ရေးပြယုဂ်များ ပြည့်နှက်နေကြောင်း ဝေဖန်ခံခဲ့ ရသည်။[41]

[40] စိုင်းလတ်၊ ၂၀၁၇။

[41] Myanmar Muslim Media, 2017.

Figure 58: ၂၀၁၆ ခုနှစ်အတွက် အကယ်ဒမီသုံးဆုရရှိခဲ့သည့် အုတ်ကြားမြက်ပေါက်ဇာတ်ကားမှ အစ္စလာမ်ဘာသာဝင်များအား အိမ်ရှင်နေရာ ဝင်ယူသည့် ဧည့်သည်အဖြစ် ပုံဖော်သည့် ဇာတ်ဝင်ခန်း[42]

Facebook ၏ စနစ်ပိုင်းဆိုင်ရာ ချို့ယွင်းမှုများ

Content Moderation ၏ အားနည်းချက်

Facebook အနေဖြင့် ဆိုးဝါးသော အမုန်းစကားများနှင့် လှုံ့ဆော်မှုပြဿနာများကို ဖြေရှင်းရန်အတွက် ပြဿနာ၏ ရင်းမြစ်နောက်ခံ အခြေအနေများကို နားလည်သည့် လူသား Content Moderator များကို ခန့်အပ်ရမည့်အစား ၎င်း၏ Artificial Intelligence (AI) ကိုသာ အားကိုးအားထား ပြုခဲ့ခြင်းသည်လည်း စနစ်တကျ ချိတ်ဆက်ဆောင်ရွက်ပြီး Facebook အား ၎င်းတို့၏ ဝါဒဖြန့်ချိရေးအတွက် လက်နက်တစ်ခုသဖွယ် အသုံးပြုခဲ့သူများ၏ အင်တာနက် စစ်ဆင်ရေးများအား ပိုမို အားကောင်းစေခဲ့သည်။

[42] https://www.youtube.com/watch?v=HRsvhV73VNk&t=7436s

နိုင်ငံလူဦးရေ၏ ငါးပုံတစ်ပုံဖြစ်သည့် Facebook သုံးစွဲသူ ၁၀သန်းခန့်အထိ ရှိခဲ့သော ၂၀၁၅ ခုနှစ်မှ ၂၀၁၆ ခုနှစ် အချိန်အထိ အမုန်းစကားများအား စစ်ဆေးအရေးယူရန် အတွက် Facebook မှ ခန့်ထားခဲ့သော Content Moderator များမှာ ၂ဦးမှ ၄ဦးခန့်သာ ရှိခဲ့သည်။[43] ဤအရေအတွက်မှာ သန်းနှင့်ချီသော Content များကို မှန်မှန်ကန်ကန် စိစစ် အရေးယူရန်နှင့် အချို့သောဖြစ်ရပ်များအား ကြိုတင်ကာကွယ်ရန်အတွက် လုံလောက်သော အနေအထားတစ်ရပ် မဟုတ်ခဲ့ပါ။ ထို့အပြင် AI ကို အသုံးပြု၍ အမုန်းစကားများကို ကာကွယ်ရန် တားဆီးခဲ့ခြင်းသည်လည်း ရလဒ်ကောင်းများ မရရှိခဲ့သည်ကို ၂၀၁၇ ခုနှစ် မေလတွင် ဖြစ်ပွားခဲ့သော “ကုလား” ဆိုသည့် စကားစုပါဝင်သည့် စာတိုင်းအား Facebook မှ အလိုအလျောက် ဖြုတ်ချခဲ့သည့် ဖြစ်စဥ်က သက်သေပြခဲ့သည်။[44] သာမာန်အားဖြင့် “ကုလား” ဆိုသော စကားစု သက်သက် သည် သူ့ချည်းသက်သက်အရ ခွဲခြားဆက်ဆံ သည့် အဓိပ္ပါယ် မသက်ရောက်နိုင်ပါ။ ၎င်းစကားစုအား ထောက်ပံ့ပေးသည့် အကြောင်းခြင်းရာများအား ပါဝင်မှသာလျှင် ၎င်းစကားစုသည် ခွဲခြားဆက်ဆံမှုနှင့် အမုန်းစကားများဆီသို့ ရောက်ရှိနိုင်မည် ဖြစ်သည်။ ဥပမာအားဖြင့် ကုလားပဲ၊ ကုလားထိုင် စသည့် စကားစုများသည် မြန်မာစာတွင် နေ့စဥ်သုံး စကားစုများ ဖြစ်ပြီး ကုလားဆိုး၊ မွတ်ကုလား စသည့် စကားစုများသည် ခွဲခြားဆက်ဆံမှုအား ရည်ညွှန်းပြသည့် စကားများ ဖြစ်သည်။ Facebook အနေဖြင့် AI ကို အသုံးပြု၍ ကုလားဟူသည့် စကားစုပါဝင်သည့် အကြောင်းအရာ တိုင်းအား Ban ခဲ့ခြင်းသည် လူမှုအသိုက်အဝန်းတွင် ငြင်းခုံမှုများကို ဖြစ်စေခဲ့ပြီး Facebook အနေဖြင့် ထိုစကားစု ပါဝင်သည့်

[43] Stecklow, 2018.
[44] Facebook Ban, 2017.

အကြောင်းအရာ တိုင်းအား ဖြုတ်ချခြင်းကို နောက်ပိုင်းတွင် ပယ်ဖျက်ခဲ့ရသည်။ ဤကျဆုံးမှုသည် AI ဖြင့် အမုန်းစကားများနှင့် လှုံ့ဆော်မှုများအား ထိန်းချုပ်နိုင်ရန် ရည်ရွယ်ခဲ့သည့် Facebook ၏ မျှော်လင့်ချက်များအား ပျက်ပြယ်စေခဲ့သည်။

နိုင်ငံရေးနှင့် ယဉ်ကျေးမှုဆိုင်ရာနောက်ခံအကြောင်းအရာများအား နားမလည်ခြင်း

၂၀၁၈ ခုနှစ် ဧပြီလတွင် အမေရိကန်ကွန်ဂရက်၌ ပြုလုပ်ခဲ့သော ကြားနာပွဲအပြီးတွင် မက်ဇူကာဘက်မှ မြန်မာဘာသာ စကား ပြောဆိုသော Content Moderator များကို ဒါဇင်နှင့်ချီ၍ ခန့်အပ်မည်ဟူသော ကတိအပြီးတွင် ဖေ့ဘုတ်မှ မြန်မာဘာသာစကား ပြောနိုင်သည့် Content Moderator များကို စတင် ငှားရမ်းခဲ့ပြီး နိုဝင်ဘာ ၅ရက် ၂၀၁၈တွင် ထုတ်ပြန်ခဲ့သော BSR ရီပို့အကြောင်း Facebook ၏ ထုတ်ပြန်ချက်အရ ၎င်းတို့တွင် မြန်မာစကား ပြောဆိုနိုင်သည့် Content Reviewer/ Moderator ၉၉ ဦး ငှားရမ်းထားကြောင်း သိရသည်[45]။ အဆိုပါ ဝန်ထမ်းများကို တစ်ဆင့် ငှားရမ်းခြင်း (သို့မဟုတ်) တိုက်ရိုက်ခန့်အပ်ထားခြင်း ဟုတ်မဟုတ်ကို တိတိကျကျ ထုတ်ပြန်ခဲ့ခြင်း မရှိသလို၊ အဆိုပါ Content Moderator များ၏ ဘက်လိုက်မှု ရှိနိုင်ခြေ၊ နိုင်ငံ၏ နိုင်ငံရေး၊ လူမှုရေးနှင့် ယဉ်ကျေးမှုနောက်ခံများအပေါ် သိနားလည်မှု စသည့် အရေးကြီးသည့် ကိစ္စရပ်များနှင့် ပတ်သက်ပြီး မည်သည့် စံနှုန်းများနှင့် တိုင်းတာခဲ့ကြောင်းကို မထုတ်ပြန်ခဲ့ပါ။

အဆိုပါ Content Moderator များ၏ ဘက်လိုက်မှုရှိနိုင်ခြေနှင့် နိုင်ငံ၏ နိုင်ငံရေး၊ လူမှုရေးနှင့် ယဉ်ကျေးမှုနောက်ခံများ အပေါ်

[45] Warofka, 2018.

သိနားလည်မှု ရေချိန်သည် အင်မတန်အရေးကြီးပြီး အဆိုပါ သိနားလည်မှုများက Facebook ၏ လူမှုကွန်ရက်စံနှုန်း များအပေါ် အကောင်အထည်ဖော်ရာတွင် ထိရောက်မှု အတိုင်းအတာကို သက်ရောက်စေသည်။ Facebook ကို အသုံးပြု ပြီး အမုန်းစကား ဖြန့်ဖြူးခြင်းများနှင့် ပဋိပက္ခများဖြစ်အောင် လှုံ့ဆော်မှုများကို တားဆီး ရာတွင် လွတ်လပ်စွာ ထုတ်ဖော်ပြောဆိုခွင့်ကို မချိုးဖောက်မိရန်မှာ အင်မတန် အရေးကြီးပြီး Content Moderator များ၏ သိနားလည်မှုဆိုင်ရာ အားနည်းခြင်းက Over Moderation ဟု ခေါ်သည့် အလွန်အကြူး စည်းကြပ်မိခြင်းကို ဖြစ်ပေါ်စေသည်။

Over Moderation နှင့် ပတ်သက်၍ ထင်ရှားသော ဥပမာအနေဖြင့် ၂၀၁၉ ခုနှစ် ဇန်နဝါရီလ ၉ရက်နေ့က ဖြစ်ပေါ်ခဲ့သော သုတေသန သမားတစ်ဦး၏ Burmanization အကြောင်း ဆောင်းပါးကို Facebook မှ ဖြုတ်ချခဲ့သည့် ဖြစ်ရပ်ကို ညွှန်းဆို ပြသနိုင်သည်။

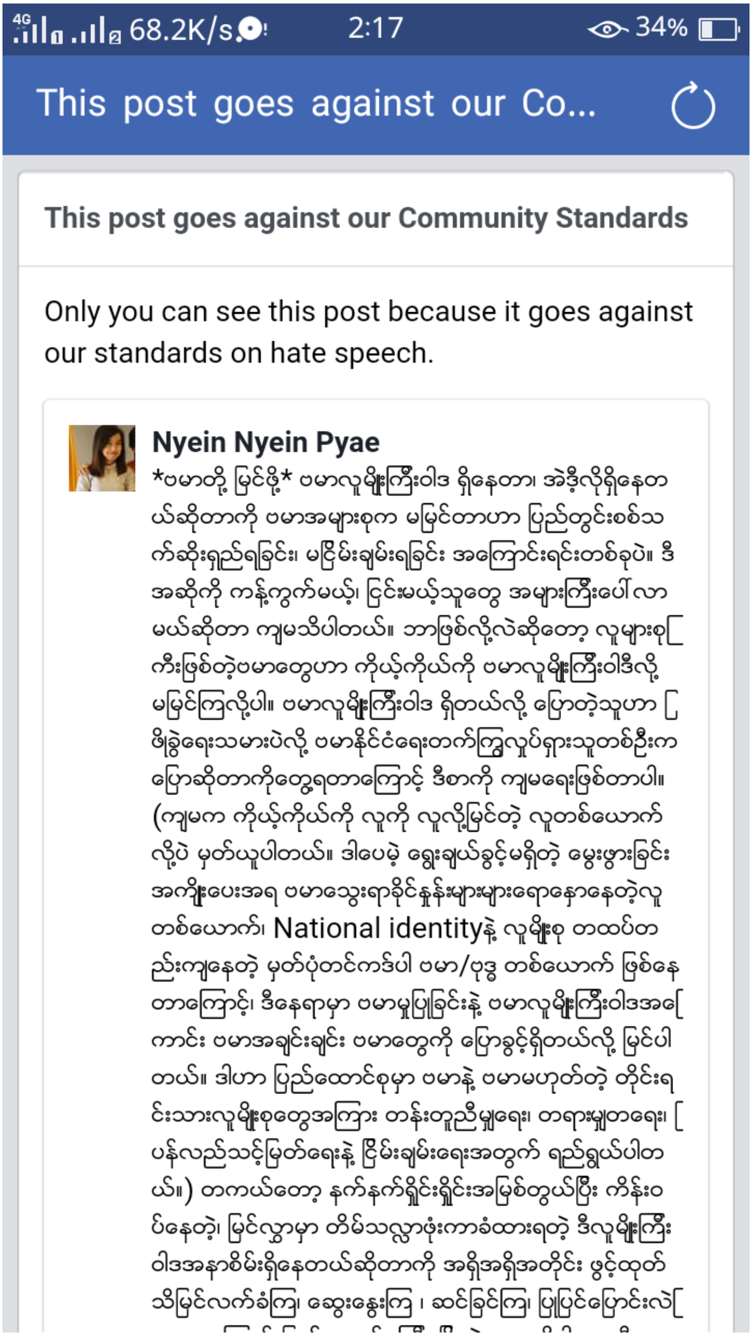


Figure 59: Facebook မှ ပထမအကြိမ် ဖြုတ်ချစဥ်က ဆောင်းပါး

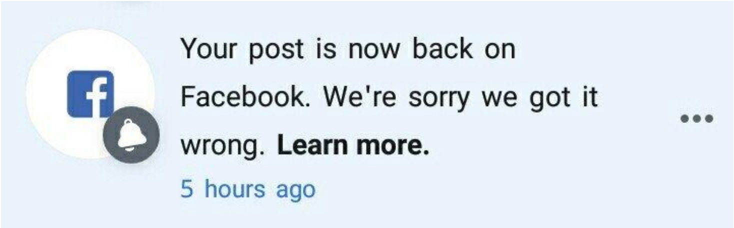


Figure 60: ဖြုတ်ချခဲ့သည့် ပိုစ့်အား ပြန်လည်၍ complain တက်ပြီးနောက် Facebook မှ ၎င်းတို့မှားယွင်းခဲ့ကြောင်း ပြန်လည်၍ အသိပေးခဲ့ပြီး ပိုစ့်အား ပြန်လည် ထားရှိခဲ့သည်

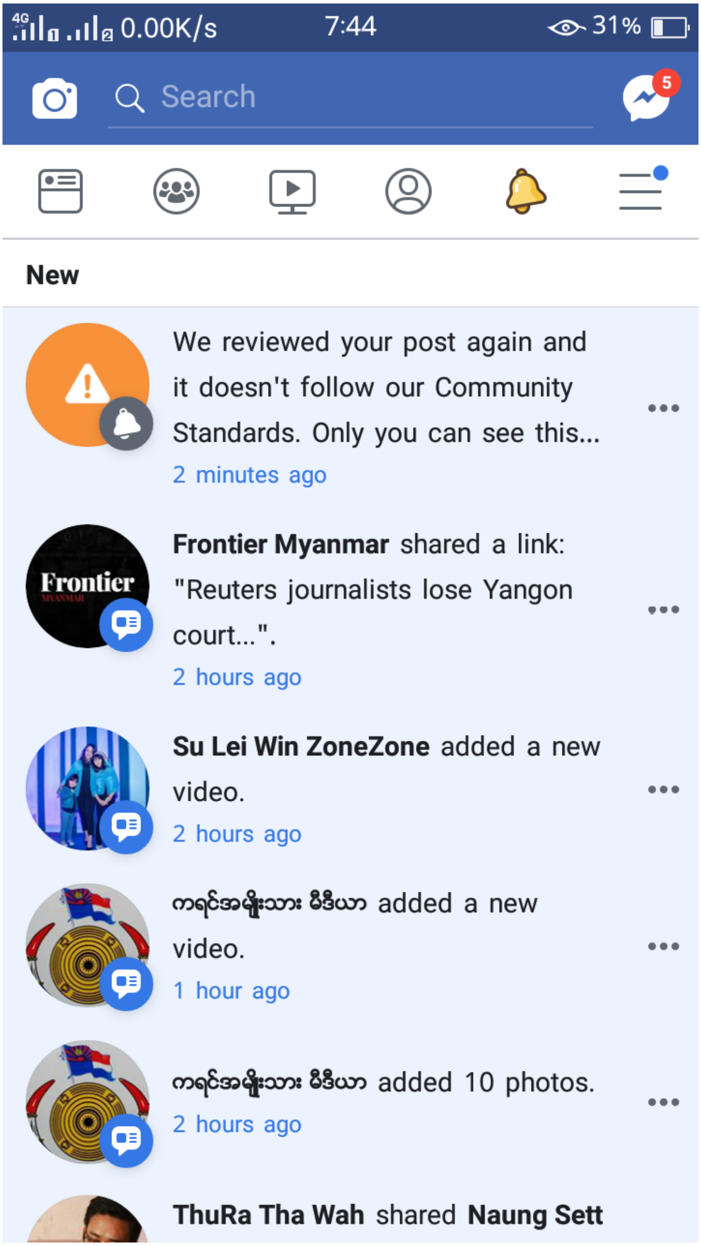
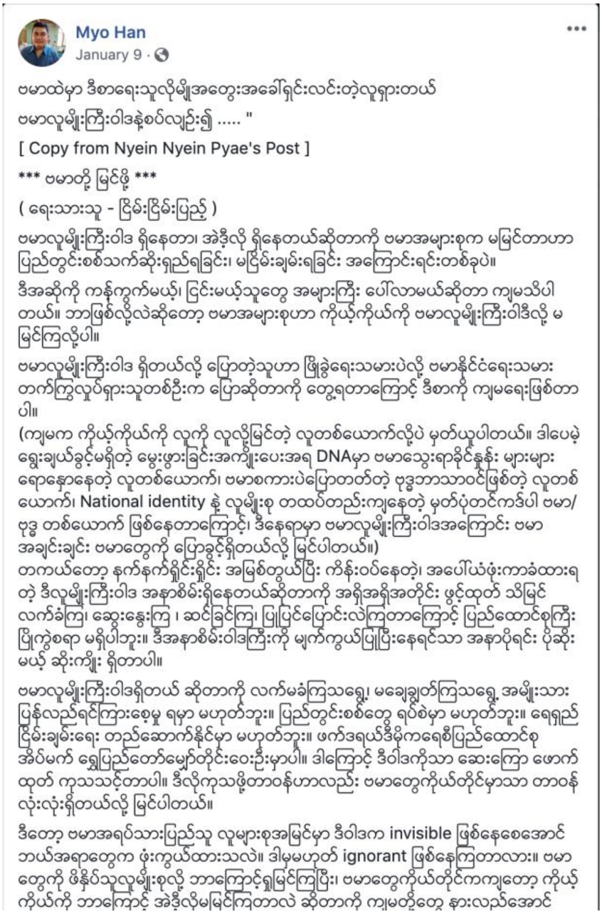


Figure 61: ထို့နောက် နှစ်နာရီခန့်အကြာတွင် Facebook မှ ပင်နောက်တစ်ကြိမ် ဖြုတ်ချခဲ့သည်

အဆိုပါ ဖြစ်စဥ်တွင် သုတေသီ တစ်ဦးမှ တင်ထားသော Burmanization ဆောင်းပါးအား Facebook မှ ၎င်းတို့၏ လူမှုကွန်ရက်စံနှုန်းများနှင့် မကိုက်ညီဟုဆိုကာ ဖြုတ်ချခဲ့သည်။ ထို့နောက် သုတေသီမှ ၎င်း၏ ဆောင်းပါးနှင့်ပတ်သက်၍ Facebook ကို complain တက်ပြီးနောက် Facebook မှ ၎င်းတို့၏ ဆုံးဖြတ်ချက် မှားယွင်းခဲ့ကြောင်းကို တောင်းပန်၍ ပို့စ့်ကို ပြန်လည်ထားရှိခဲ့ပြီး၊ နောက်ထပ် ၂နာရီခန့်အကြာတွင် ၎င်းပို့စ့်ကိုပင် ထပ်မံ၍ ဖြုတ်ချခဲ့ကာ ပို့စ့်ပိုင်ရှင်ကိုလည်း သုံးရက်ကြာ ပို့စ့်တင်ခွင့် ban ခဲ့သည်။ Burmanization နှင့် ပတ်သက်ပြီး ပညာရှင်များအကြား တွင်ပင် ငြင်းခုံမှုများ ရှိနေသေးကာ ၎င်းဆောင်းပါးပါ အချက်အလက်များကို စိစစ်ရန်အတွက် Facebook Content Moderator များ၌ လုံလောက် သော သိနားလည်မှု ရှိမရှိဆိုသည်မှာ အင်မတန် မေးခွန်းထုတ်စရာ ဖြစ်သည်။ အဆိုပါ ပို့စ့်အား အခြားသူများက ပြန်လည်ကူးယူဖော်ပြ သော်လည်း ဖြုတ်ချခံရခြင်း တစ်စုံတစ်ရာ မရှိခဲ့ဘဲ ယနေ့အချိန်ထိ တွေ့မြင် နေရသေးသည်။



Myo Han
January 9 ·

ဗမာထဲမှာ ဒီစာရေးသူလိုမျိုးအတွေးအခေါ်ရှင်းလင်းတဲ့လူရှားတယ်

ဗမာလူမျိုးကြီးဝါဒနဲ့စပ်လျဉ်း၍ ..... "

[Copy from Nyein Nyein Pyae's Post]

*** ဗမာတို့ မြင်ဖို့ ***

(ရေးသားသူ - ငြိမ်းငြိမ်းပြည့်)

ဗမာလူမျိုးကြီးဝါဒ ရှိနေတာ၊ အဲဒီ့လို ရှိနေတယ်ဆိုတာကို ဗမာအများစုက မမြင်တာဟာ ပြည်တွင်းစစ်သက်ဆိုးရှည်ရခြင်း၊ မငြိမ်းချမ်းရခြင်း အကြောင်းရင်းတစ်ခုပဲ။

ဒီအဆိုကို ကန့်ကွက်မယ့်၊ ငြင်းမယ့်သူတွေ အများကြီး ပေါ်လာမယ်ဆိုတာ ကျမသိပါတယ်။ ဘာဖြစ်လို့လဲဆိုတော့ ဗမာအများစုဟာ ကိုယ့်ကိုယ်ကို ဗမာလူမျိုးကြီးဝါဒီလို့ မမြင်ကြလို့ပါ။

ဗမာလူမျိုးကြီးဝါဒ ရှိတယ်လို့ ပြောတဲ့သူဟာ ဖြိုခွဲရေးသမားပဲလို့ ဗမာနိုင်ငံရေးသမား တက်ကြွလှုပ်ရှားသူတစ်ဦးက ပြောဆိုတာကို တွေ့ရတာကြောင့် ဒီစာကို ကျမရေးဖြစ်တာပါ။

(ကျမက ကိုယ့်ကိုယ်ကို လူကို လူလို့မြင်တဲ့ လူတစ်ယောက်လို့ပဲ မှတ်ယူပါတယ်။ ဒါပေမဲ့ ရွေးချယ်ခွင့်မရှိတဲ့ မွေးဖွားခြင်းအကျိုးပေးအရ DNAမှာ ဗမာသွေးရာခိုင်နှုန်း များများ ရောနှောနေတဲ့ လူတစ်ယောက်၊ ဗမာစကားပဲပြောတတ်တဲ့ ဗုဒ္ဓဘာသာဝင်ဖြစ်တဲ့ လူတစ်ယောက်၊ National identity နဲ့ လူမျိုးစု တထပ်တည်းကျနေတဲ့ မှတ်ပုံတင်ကဒ်ပါ ဗမာ/ ဗုဒ္ဓ တစ်ယောက် ဖြစ်နေတာကြောင့်၊ ဒီနေရာမှာ ဗမာလူမျိုးကြီးဝါဒအကြောင်း ဗမာ အချင်းချင်း ဗမာတွေကို ပြောခွင့်ရှိတယ်လို့ မြင်ပါတယ်။)
တကယ်တော့ နက်နက်ရှိုင်းရှိုင်း အမြစ်တွယ်ပြီး ကိန်းဝပ်နေတဲ့၊ အပေါ်ယံဖုံးကာခံထားရတဲ့ ဒီလူမျိုးကြီးဝါဒ အနာစိမ်းရှိနေတယ်ဆိုတာကို အရှိအရှိအတိုင်း ဖွင့်ထုတ် သိမြင် လက်ခံကြ၊ ဆွေးနွေးကြ ၊ ဆင်ခြင်ကြ၊ ပြုပြင်ပြောင်းလဲကြတာကြောင့် ပြည်ထောင်စုကြီး ပြိုကွဲစရာ မရှိပါဘူး။ ဒီအနာစိမ်းဝါဒကြီးကို မျက်ကွယ်ပြုပြီးနေရင်သာ အနာပိုရင်း ပိုဆိုးမယ့် ဆိုးကျိုး ရှိတာပါ။

ဗမာလူမျိုးကြီးဝါဒရှိတယ် ဆိုတာကို လက်မခံကြသရွေ့၊ မချေချွတ်ကြသရွေ့ အမျိုးသား ပြန်လည်ရင်ကြားစေ့မှု ရမှာ မဟုတ်ဘူး။ ပြည်တွင်းစစ်တွေ ရပ်စဲမှာ မဟုတ်ဘူး။ ရေရှည် ငြိမ်းချမ်းရေး တည်ဆောက်နိုင်မှာ မဟုတ်ဘူး။ ဖက်ဒရယ်ဒီမိုကရေစီပြည်ထောင်စု အိပ်မက် ရွှေပြည်တော်မျှော်တိုင်းဝေးဦးမှာပါ။ ဒါကြောင့် ဒီဝါဒကိုသာ ဆေးကြော ဖောက်ထုတ် ကုသသင့်တာပါ။ ဒီလိုကုသဖို့တာဝန်ဟာလည်း ဗမာတွေကိုယ်တိုင်မှာသာ တာဝန် လုံးလုံးရှိတယ်လို့ မြင်ပါတယ်။

ဒီတော့ ဗမာအရပ်သားပြည်သူ လူများစုအမြင်မှာ ဒီဝါဒက invisible ဖြစ်နေစေအောင် ဘယ်အရာတွေက ဖုံးကွယ်ထားသလဲ။ ဒါမှမဟုတ် ignorant ဖြစ်နေကြတာလား။ ဗမာ တွေကို ဖိနှိပ်သူလူမျိုးစုလို့ ဘာကြောင့်ရှုမြင်ကြပြီး၊ ဗမာတွေကိုယ်တိုင်ကကျတော့ ကိုယ့် ကိုယ်ကို ဘာကြောင့် အဲဒီ့လိုမမြင်ကြတာလဲ ဆိုတာကို ကျမတို့တွေ နားလည်အောင်

Figure 62: မငြိမ်းငြိမ်းပြည့် ဖြုတ်ချခံရသော ဆောင်းပါး အပြည့်အစုံအား Myo Han ဆိုသော အကောင့်မှ ကူးယူဖော်ပြထား သောပုံ[46]

ဤကဲ့သို့ အလွန်အကြူး စည်းကြပ်ခြင်းများကို Facebook မှ ခန့်ထားသော Content Moderator များက ပြုလုပ်ခဲ့သော် လည်း တချိန်ထဲတွင်မူ အမုန်းစကားများနှင့် ပတ်သက်၍ Facebook သို့ တိုင်ကြားမှုများ ပြုလုပ်ရာတွင် အမုန်းစကားများကို ဖြုတ်ချမှု

[46] Myo Han, 2019.

မပြုခဲ့သည့် ဖြစ်စဥ်များလည်း ရှိသည်။ ဥပမာအားဖြင့် ဗိုလ်ချုပ်ကြီးဟောင်းနေဝင်း၏ မြေးဖြစ်သူ အေးနေဝင်းအကောင့်မှ တင်ခဲ့သော ပိုစ့်တစ်ခု[47]သည် Facebook ၏ အမုန်းစကားသတ်မှတ်ချက်မှ အဆင့်သုံး[48] သတ်မှတ်ချက်နှင့် ကိုက်ညီနေပြီး လူတစ်ဦး (သို့မဟုတ်) လူအများပါဝင်သည့် အစုအဖွဲ့တစ်ခုကို ဖယ်ထုတ်ရန် သို့မဟုတ် ခွဲခြားရန် ဦးတည်ရေးသားမှုနှင့် ကိုက်ညီနေသည်။ သို့သော် အဆိုပါ ပိုစ့်အား ရီပို့ပြုလုပ်သောအခါတွင် Facebook မှ ဖြုတ်ချရန် ငြင်းပယ်ခဲ့သည်။

[47] Facebook post by Aye Ne Win, subsequently removed: https://www.facebook.com/ayenewin1976/posts/674844456196408
[48] https://www.facebook.com/communitystandards/hate_speech

Figure 63: ဓာတ်လိုက်ခြင်းကြောင့် ကလေးငယ်တစ်ဦး သေဆုံးရသည့် သတင်းကို အခြေခံ၍ ကလေးငယ်သည် မုတ်ဆိတ်မပါသည့် အတွက် အလျှုငွေမရဟုဆိုကာ အေးနေဝင်းက ရေးသားခဲ့ခြင်းဖြစ်ပြီး၊ ဤပို့စ်

တွင် ရေးသားထားသော မှတ်ဆိတ်သည် မွှတ်ဆလင်များကို ရည်ရွယ်ပြီး ငုံးဥသည်ဆိုသည်မှာ ၂၀၁၇ ခုနှစ် အောက်တိုဘာလက ရွှေတိဂုံဘုရား တွင် ဈေးရောင်းခဲ့သည့်အတွက် နှင်ထုတ်ခံရသည့် မွတ်ဆလင် အဘိုးအိုတစ်ဦးကို ရည်ရွယ်သည်။[49]

[49] ရွှေတိဂုံဘုရားအနီးကနေ၊ ၂၀၁၇။

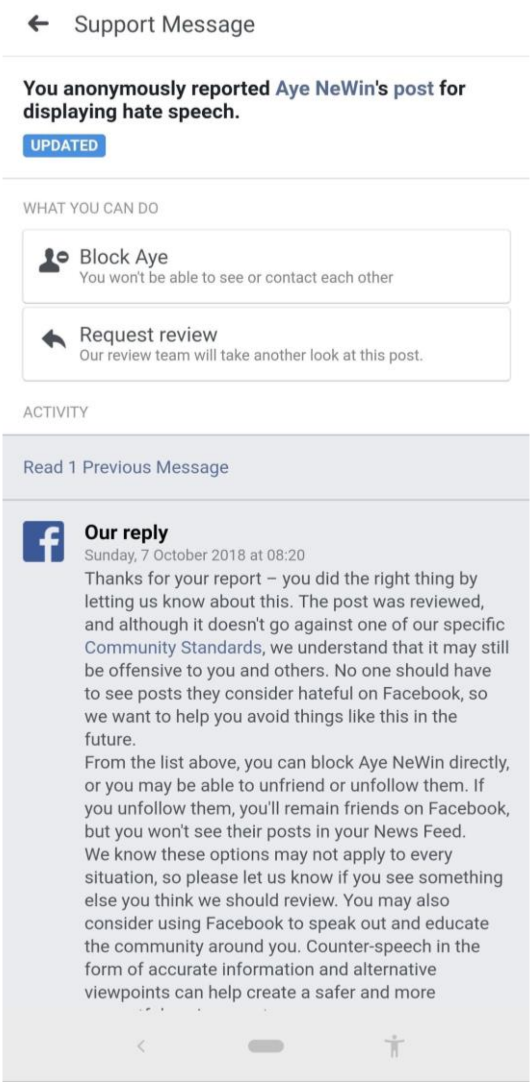


Figure 64: အဆိုပါ ပိုစ့်သည် အောက်တိုဘာလတွင် ထပ်မံ ပျံ့နှံ့လာသဖြင့် Facebook အား report ပြုလုပ်ရာတွင် ဤပိုစ့်သည် ၎င်းတို့၏ လူမှုကွန်ရက်စံနှုန်းများနှင့် ကိုက်ညီသည့်အတွက် ဖြုတ်မချနိုင်ပါဟု Facebook မှ အကြောင်းပြန်ခဲ့သည်

အဆိုပါ ပိုစ့်၏ အောက်တွင် ရေးသားထားသော အေးနေဝင်း၏ comment သည် ဘာသာရေးအရ ဦးတည်တိုက်ခိုက်သည့် ၎င်းပိုစ့်၏ ရည်ရွယ်ချက်ကို ထင်ရှားစေသည်။ ဤကဲ့သို့သော အကြောင်းအရာများကို ကိုင်တွယ်ဖြေရှင်းနိုင်ရန်အတွက် ဘာသာစကား ပြောဆိုနိုင်မှု ရေးသားနိုင်မှုတင်မကဘဲ အမုန်းစကား၏ အတိမ် အနက်၊ ဦးတည်အုပ်စု၊ ဖြစ်ပွားခဲ့ပြီးသော ဖြစ်စဥ် ဖြစ်ရပ်များနှင့် ဆက်စပ်ပတ်သက်မှုများကို သိနားလည်ရန် အထူးပင် လိုအပ်သည်။

ဒေသနှင့် ကိုက်ညီသော ထိရောက်သည့် ပညာပေးလုပ်ငန်းများ လုပ်ဆောင်နိုင်စွမ်းမရှိခြင်းနှင့် လုပ်ငန်းစဥ်များအား အကောင်အထည် ဖော်ရာတွင် ပွင့်လင်းမြင်သာ မှု နည်းပါးခြင်း

Facebook အနေဖြင့် ၎င်း၏ လူမှုကွန်ရက်စံနှုန်းများနှင့် ပတ်သက်ပြီး အသုံးပြုသူများကို ပညာပေးမှုမှာ အင်မတန်ပင် အားနည်းခဲ့သည်။ Facebook သုံးစွဲသူများသည် မည်သည့်အရာများက Facebook ၏ လူမှုကွန်ရက်ဆိုင်ရာ စံနှုန်းများ ဖြစ်သည်၊ မည်သည့်အကြောင်းအရာများကို Facebook ထံ တိုင်ကြားလို့ရသည်၊ Facebook တွင် မည်ကဲ့သို့ လုံခြုံအောင် နေထိုင်ရမည်ဆိုသည့် အချက်များအား မသိရှိခဲ့ကြပါ။ ၂၀၁၅ ခုနှစ် နှစ်ဆန်းပိုင်း အထိ Facebook ၏ လူမှုကွန်ရက်ဆိုင်ရာ စံနှုန်းများနှင့် ပတ်သက်၍ မြန်မာဘာသာစကား ဖြင့် ဘာသာပြန်နိုင်ခဲ့ခြင်း မရှိခဲ့ဘဲ၊၂၀၁၅ ခုနှစ် အောက်တိုဘာလတွင်မှ လူမှုကွန်ရက်စံနှုန်းကို အကျဥ်းချုပ် ဘာသာပြန်နိုင်ခဲ့သည်ကို တွေ့ရသည်။[50] အဆိုပါ မြန်မာဘာသာပြန် လူမှုကွန်ရက်စံနှုန်း များကို Facebook သုံးစွဲသူများထံသို့ ဖြန့်ဝေရာတွင်လည်း ထိရောက်မှုမှာ အင်မတန် မေးခွန်းထုတ်စရာ ဖြစ်ခဲ့သည်။

---

[50] Facebook Safety, 2015.

Figure 65: ပထမအကြိမ် Community Standards မြန်မာပြန် အနှစ်ချုပ်အား ဖြန့်ဝေရာတွင် အမုန်းစကားနှင့်ပတ်သက်၍ အသိပေးသော ပိုစ့်တွင် react လုပ်သူပေါင်း 71K, Comment 290 နှင့် 1.4K shares ပြုလုပ်ခဲ့သည်ကို တွေ့ရသည်။[51]

အဆိုပါအချိန်တွင် မြန်မာနိုင်ငံ၌ Facebook သုံးစွဲသူပေါင်း ၁၀သန်းခန့် ရှိခဲ့ပြီ ဖြစ်သည်။[52]

---

[51] Ibid.

[52] Trautwein, 2016.

Figure 66: Community Standards မြန်မာပြန်အနှစ်ချုပ်အား ဒုတိယအကြိမ် ဖြန့်ဝေရာတွင် အမုန်းစကားနှင့် ပတ်သက်၍ အသိပေးသော ပိုစ့်တွင် react လုပ်သူပေါင်း 49K, Comment 415 နှင့် 1.3K shares ပြုလုပ်ခဲ့သည်ကို တွေ့ရသည်။[53] ဤအချိန်တွင် မြန်မာနိုင်ငံ၌ Facebook သုံးစွဲသူပေါင်း ၂၀ သန်းရှိပြီ ဖြစ်သည်။[54]

အထက်ပါ ပုံ၂ပုံတွင် Facebook သုံးစွဲသူများမှ တုံ့ပြန်ထားသော Engagement အရ ကြည့်မည်ဆိုလျှင် Engage ဖြစ်သော အရေအတွက်မှာ ၁သန်းပင် မပြည့်ခဲ့သည်ကို တွေ့ရသည်။ ထို့ထက်ပို၍ ဆိုးဝါးသည့်အချက်မှာ အမုန်းစကား မပြောရဟူသော ပညာပေးပိုစ့်အောက်တွင် မှတ်ဆလင်များအား ဦးတည်သော အမုန်းစကားများကိုလည်း တွေ့ရသည်။ (ပုံ၂ Figure 67 တွင် ပြထားသော ကွန်မန့်အား ကြည့်ပါ)။ ဤသည်မှာ ကုမ္ပဏီ၏

[53] Facebook Safety post no longer accessible: https://www.facebook.com/fbsafety/photos/a.197686146935898/1572321749472324/?type=3&theater

[54] NapoleonCat Stats, 2018a.

မိမိပလက်ဖေါင်းကို မည်ရွေ့မည်မျှ အသုံးချနိုင်ခဲ့ သည်ဆိုသည့် အချက်ကို မေးခွန်း ထုတ်နေသည်။ ထို့ထက်ပို၍ ထင်ရှားသည့် ဥပမာမှာ Facebook Safety Page မှာပင် တင်ထားသော မြန်မာစာတန်းထိုးထားသည့် အကောင့်လုံခြုံရေးဗီဒီယိုနှင့် Reporting ဗီဒီယိုတို့တွင် ကြည့်နိုင်သည်။

Figure 68: အမုန်းစကားမပြောရဟူသောပညာပေးပို့စ့် ၁

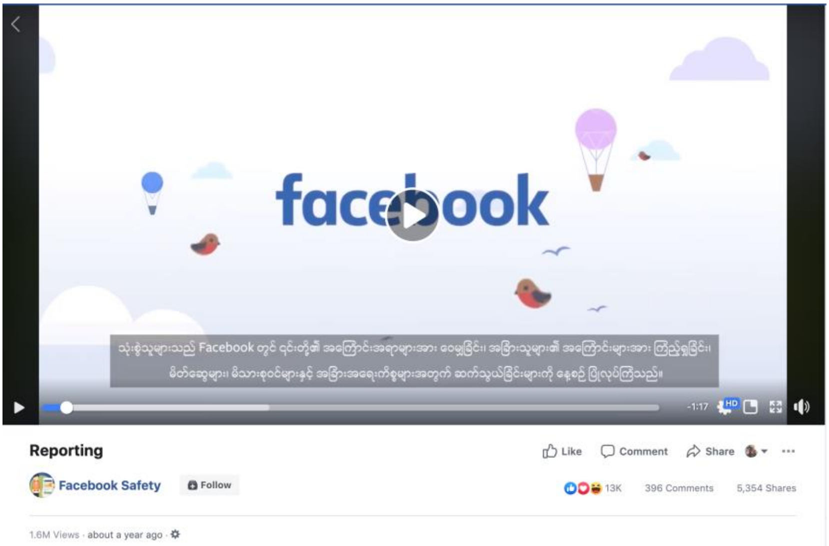


Figure 69: အမုန်းစကားမပြောရဟူသောပညာပေးပိုစ့် ၂

ယခုပုံ ၂ပုံမှာ ၂၀၁၈ ခုနှစ် ဇူလိုင် ၁ရက်နေ့က Facebook Safety မှ တင်ထားသော အကောင့်လုံခြုံရေးနှင့် Reporting ဗီဒီယိုတို့ဖြစ်သည်[55]။ အကောင့်လုံခြုံရေးဗီဒီယိုသည် Like 24K, 495 Comments, 5779 shares နှင့် 242K views ရရှိပြီး၊ Reporting ဗီဒီယိုမှာ Like 13K, 396 Comments, 5,354 Shares နှင့် 1.6 Million Views ရရှိထားသည်။ ဗီဒီယိုများတွင် မြင်သာသော လူအများဆီ ပျံ့နှံ့မှုနှုန်းမှာ အများဆုံးအနေဖြင့် 1.6 Million သာ ရရှိထားပြီး အဆိုပါအချိန် တွင်ရှိသော Facebook သုံးစွဲသူ သန်း၂၀၏ ၁၀ ရာခိုင်နှုန်းခန့်သာ ပျံ့နှံ့ရောက်ရှိသည်ကို တွေ့ရသည်။ Facebook သည် ၎င်း၏ ပလက်ဖေါင်းကို အသုံးပြု၍ သတင်းအချက်အလက် ဖြန့်ဝေနိုင်မှုမှာ Bad Actor များ၏ သတင်းအချက်အလက် ဖြန့်ဝေနိုင်မှုထက် ပိုမို၍ အားနည်းခဲ့သည်မှာ သိသာထင်ရှားခဲ့သည်။

---

[55] https://www.facebook.com/pg/fbsafety/videos/?ref=page_internal

ထိုကဲ့သို့ ပျံ့နှံ့မှုအားနည်းခြင်းအပြင် ၂၀၁၈ ခုနှစ် နှစ်ဆန်းပိုင်း ကာလအထိလူမှုကွန်ရက်စံနှုန်းများနှင့် ပတ်သက်၍ ခေါင်းစဉ် တစ်ခုချင်းဆီအလိုက်ကို ဘာသာပြန်နိုင်ခြင်း မရှိခဲ့ပါ။ ထို့ကြောင့် Facebook သုံးစွဲသူများအနေဖြင့် မည်သည့်အရာများက အမုန်းစကားဖြစ်သည်၊ မည်သည့် အရာများက အနိုင်ကျင့်စော်ကားမှု ဖြစ်သည်ဟု Facebook က သတ်မှတ်သည်ကို မသိရှိခဲ့ကြပါ။

စိစစ်နိုင်ခြင်းမရှိသည့် Facebook ကြော်ငြာစနစ်

Facebook ကို အသုံးပြု၍ လူတစ်ဦးချင်းစီ၏ စိတ်နေသဘောထားနှင့် အပြုအမူများကို ပစ်မှတ်ထား၍ ကြော်ငြာခြင်းသည် အင်မတန်ထိရောက်သော Bad Actor များအတွက် အင်မတန် ထိရောက်သော နည်းစနစ်တစ်ခုဖြစ်ခဲ့ပြီး ၎င်းတို့၏ လုပ်ကိုင်ဆောင်ရွက်မှုများနှင့် ကြော်ငြာချက်များ ကို လူအမြောက်အများထံသို့ ဖြန့်ဝေနိုင်ခဲ့သည်။ Facebook ၏ Advertising Policies[56] တွင် ၎င်းတို့ထံသို့ ကြော်ငြာထည့်ဝင်လိုပါက ဗီဒီယိုနှင့် ရုပ်ပုံများကို စစ်ဆေးမှုများ ပြုလုပ်သည်ဟု ဆိုသော်လည်း ယခုပြသထားသော Screenshot ကဲ့သို့သော အမုန်းတရားဆိုင်ရာ လှုံ့ဆော်မှုများပါဝင်နေသည့် ကြော်ငြာများအား ခွင့်ပြုခဲ့သည်ကို တွေ့ရသည်။

[56] https://www.facebook.com/policies/ads/

Figure 70: အမုန်းတရားဆိုင်ရာ လှုံ့ဆော်မှုများပါဝင်နေသည့် ကြော်ငြာတစ်ခု

Figure 71: မဘသ အကောင့်တစ်ခုမှ ရိုဟင်ဂျာဆန့်ကျင်ရေးနှင့် မဘသဝါဒဖြန့်ချိရေးအတွက် Facebook တွင် ကြော်ငြာအသုံးပြု၍ လွှင့်ဆော်ထားသော ကာတွန်းတစ်ခု(ယခု Screenshot အား ၂၀၁၇ ခုနှစ် အောက်တိုဘာလတွင် ရယူထားခြင်းဖြစ်ပြီး၊ မူရင်းအကောင့်အား နောင်တွင် Facebook မှ ပယ်ဖျက်ခဲ့သည်)

ထပ်မံ၍ ထူးခြားသည့် အချက်များက အယောင်ဆောင်ထားသော page များက ၎င်းတို့၏ page ကို Like နှင့် Follower ရစေရန်အတွက် Facebook ကြော်ငြာစနစ်ကို အသုံးချခြင်းဖြစ်သည်။

Figure 72: ယခုပြထားသော ပုံမှာ Myanmar Now သတင်းဌာန အယောင်ဆောင်ထားသော page အတု တစ်ခုမှ ၎င်းတို့၏ ပေ့ချ်ကို Like နှင့် Follower ရစေရန်အတွက် Facebook Advertising[57] ကို အသုံးပြုထားခြင်း ဖြစ်သည်။ Myanmar Now လိုဂိုကို အသုံးပြုထားသော ၎င်း page အတု၏ Ads သည် ဇူလိုင် ၂၄ ရက်နေ့အထိ အသက်ဝင်ခဲ့ပြီး နောက်ပိုင်းတွင် Report များ လုပ်ပြီး နောက်မှ Facebook က ဖြုတ်ချခဲ့သည်။

Facebook အနေဖြင့် Ads များကို စစ်ဆေးပြီးမှ ခွင့်ပြုသည်ဟုဆိုသော်လည်း အချို့သော Ads များသည် ၎င်းတို့၏ ပေါ်လစီများကို ချိုးဖောက်နေသော်လည် စိစစ်နိုင်ခြင်းမရှိဘဲ ခွင့်ပြုခဲ့ သည်ကို တွေ့ရသည်။ Facebook Ads ပေါ်လစီတွင် တားမြစ်ထားသော

[57] Facebook page no longer accessible: https://www.facebook.com/446011896252506

အကြောင်းအရာများထဲ၌ အငြင်းပွားဖွယ်ရာ အကြောင်းအရာများကို ၎င်းတို့အနေဖြင့် ကြော်ငြာခွင့် မပြုပါဟုဆိုသော်လည်း အကျိုးအမြတ် အလို့ငှာ နိုင်ငံရေးနှင့် အငြင်းပွားဖွယ် အကြောင်းအရာများကို ကြော်ငြာခွင့်ပြုနေ သည်ကိုလည်း တွေ့မြင်နေရသေးသည်။ အထူး သဖြင့် မြစ်ဆုံစီမံကိန်းနှင့် ပတ်သက်ပြီး မီဒီယာလည်းမဟုတ်၊ အဖွဲ့အစည်း လည်း မဟုတ်သည့် နည်းစနစ်ကျကျ အသိပညာဆိုသည့် ပေချွသည် မြစ်ဆုံစီမံကိန်းနှင့် ပတ်သက်ပြီး လော်ဘီလုပ်သည့် ပိုစ့်များ၊ မြစ်ဆုံစီမံကိန်းကို ဆန့်ကျင်သည့် ပညာရှင်များနှင့် အက်တိဗစ် များကို တိုက်ခိုက်ဆန့်ကျင်သည့် ပိုစ့်များကို Ads သုံး၍ တင်လေ့ရှိပြီး ၎င်း Ads များကို ရီပို့ ပြုလုပ်သည့်အခါတွင်လည်း Facebook မှ ဖြုတ်ချခြင်း မပြုခဲ့ပါ။

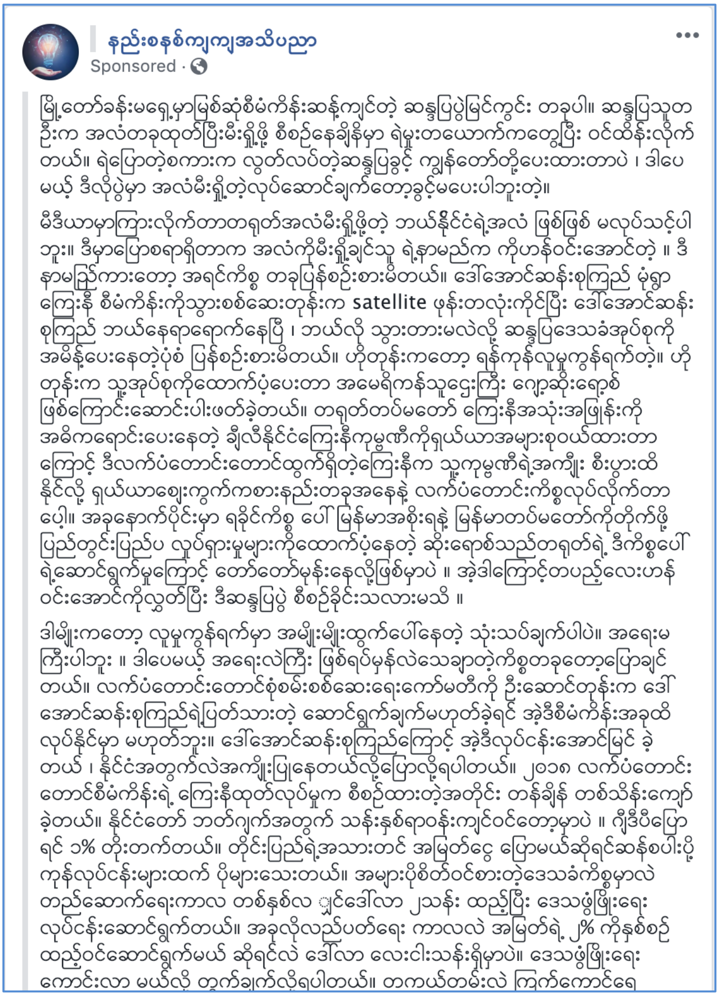
Figure 73: ဒေါက်တာမြင့်ဇော်၏ ပုံကို အသုံးပြုထားသော လိမ်လည်လှည့်ဖျားနေသည့်ပိုစ့်တစ်ခု

မြစ်ဆုံစီမံကိန်းအား အစဥ်တစိုက် ဆန့်ကျင်နေသည့် ဒေါက်တာမြင့်ဇော်၏ ပုံကို အသုံးပြုပြီး ထင်ရှားသူများသည် မြစ်ဆုံစီမံကိန်းကို အကျိုးစီးပွားကြောင့်သာ ဆန့်ကျင်နေခြင်းဖြစ်သည်(ဝါ) ဂျင်းထည့်သည် (ဝါ) လိမ်လည်လှည့်ဖျားနေသည်ဟု အဓိပ္ပာယ်ရောက် စေမည့် စာများဖြင့် တိုက်ခိုက်ထားသော ပိုစ့်[58]ဖြစ်သည်။ အဆိုပါ ပိုစ့်အား

---

[58] နည်းစနစ်ကျကျအသိပညာ၊ ၂၀၁၉ က။

Advertisement ပြုလုပ်ထားသည်ကို တွေ့ရှိရသဖြင့် ရီပို့ ပြုလုပ်ခဲ့သော်လည်း Facebook မှ ဖြုတ်ချရန် ငြင်းဆန်ခဲ့သည်။



နည်းစနစ်ကျကျအသိပညာ
Sponsored ·

မြို့တော်ခန်းမရှေ့မှာမြစ်ဆုံစီမံကိန်းဆန့်ကျင်တဲ့ ဆန္ဒပြပွဲမြင်ကွင်း တခုပါ။ ဆန္ဒပြသူတဦးက အလံတခုထုတ်ပြီးမီးရှို့ဖို့ စီစဉ်နေချိန်မှာ ရဲမှူးတယောက်ကတွေ့ပြီး ဝင်ထိန်းလိုက်တယ်။ ရဲပြောတဲ့စကားက လွတ်လပ်တဲ့ဆန္ဒပြခွင့် ကျွန်တော်တို့ပေးထားတာပဲ ၊ ဒါပေမယ့် ဒီလိုပွဲမှာ အလံမီးရှို့တဲ့လုပ်ဆောင်ချက်တော့ခွင့်မပေးပါဘူးတဲ့။

မီဒီယာမှာကြားလိုက်တာတရုတ်အလံမီးရှို့ဖို့တဲ့ ဘယ်နိုင်ငံရဲ့အလံ ဖြစ်ဖြစ် မလုပ်သင့်ပါဘူး။ ဒီမှာပြောစရာရှိတာက အလံကိုမီးရှို့ချင်သူ ရဲ့နာမည်က ကိုဟန်ဝင်းအောင်တဲ့ ။ ဒီနာမည်ကြားတော့ အရင်ကိစ္စ တခုပြန်စဉ်းစားမိတယ်။ ဒေါ်အောင်ဆန်းစုကြည် မုံရွာကြေးနီ စီမံကိန်းကိုသွားစစ်ဆေးတုန်းက satellite ဖုန်းတလုံးကိုင်ပြီး ဒေါ်အောင်ဆန်းစုကြည် ဘယ်နေရာရောက်နေပြီ ၊ ဘယ်လို သွားတားမလဲလို့ ဆန္ဒပြဒေသခံအုပ်စုကို အမိန့်ပေးနေတဲ့ပုံစံ ပြန်စဉ်းစားမိတယ်။ ဟိုတုန်းကတော့ ရန်ကုန်လူမှုကွန်ရက်တဲ့။ ဟိုတုန်းက သူ့အုပ်စုကိုထောက်ပံ့ပေးတာ အမေရိကန်သူဌေးကြီး ဂျော့ဆိုးရော့စ် ဖြစ်ကြောင်းဆောင်းပါးဖတ်ခဲ့တယ်။ တရုတ်တပ်မတော် ကြေးနီအသုံးအဖြုန်းကို အဓိကရောင်းပေးနေတဲ့ ချီလီနိုင်ငံကြေးနီကုမ္ပဏီကိုရှယ်ယာအများစုဝယ်ထားတာကြောင့် ဒီလက်ပံတောင်းတောင်ထွက်ရှိတဲ့ကြေးနီက သူ့ကုမ္ပဏီရဲ့အကျိုး စီးပွားထိနိုင်လို့ ရှယ်ယာဈေးကွက်ကစားနည်းတခုအနေနဲ့ လက်ပံတောင်းကိစ္စလုပ်လိုက်တာပေ့ါ။ အခုနောက်ပိုင်းမှာ ရခိုင်ကိစ္စ ပေါ် မြန်မာအစိုးရနဲ့ မြန်မာတပ်မတော်ကိုတိုက်ဖို့ ပြည်တွင်းပြည်ပ လှုပ်ရှားမှုများကိုထောက်ပံ့နေတဲ့ ဆိုးရောစ်သည်တရုတ်ရဲ့ ဒီကိစ္စပေါ် ရဲ့ဆောင်ရွက်မှုကြောင့် တော်တော်မုန်းနေလို့ဖြစ်မှာပဲ ။ အဲ့ဒါကြောင့်တပည့်လေးဟန်ဝင်းအောင်ကိုလွှတ်ပြီး ဒီဆန္ဒပြပွဲ စီစဉ်ခိုင်းသလားမသိ ။

ဒါမျိုးကတော့ လူမှုကွန်ရက်မှာ အမျိုးမျိုးထွက်ပေါ်နေတဲ့ သုံးသပ်ချက်ပါပဲ။ အရေးမကြီးပါဘူး ။ ဒါပေမယ့် အရေးလဲကြီး ဖြစ်ရပ်မှန်လဲသေချာတဲ့ကိစ္စတခုတော့ပြောချင်တယ်။ လက်ပံတောင်းတောင်စုံစမ်းစစ်ဆေးရေးကော်မတီကို ဦးဆောင်တုန်းက ဒေါ်အောင်ဆန်းစုကြည်ရဲ့ပြတ်သားတဲ့ ဆောင်ရွက်ချက်မဟုတ်ခဲ့ရင် အဲ့ဒီစီမံကိန်းအခုထိ လုပ်နိုင်မှာ မဟုတ်ဘူး။ ဒေါ်အောင်ဆန်းစုကြည်ကြောင့် အဲ့ဒီလုပ်ငန်းအောင်မြင် ခဲ့တယ် ၊ နိုင်ငံအတွက်လဲအကျိုးပြုနေတယ်လို့ပြောလို့ရပါတယ်။ ၂၀၁၈ လက်ပံတောင်းတောင်စီမံကိန်းရဲ့ ကြေးနီထုတ်လုပ်မှုက စီစဉ်ထားတဲ့အတိုင်း တန်ချိန် တစ်သိန်းကျော်ခဲ့တယ်။ နိုင်ငံတော် ဘတ်ဂျက်အတွက် သန်းနှစ်ရာဝန်းကျင်ဝင်တော့မှာပဲ ။ ဂျီဒီပီပြောရင် ၁% တိုးတက်တယ်။ တိုင်းပြည်ရဲ့အသားတင် အမြတ်ငွေ ပြောမယ်ဆိုရင်ဆန်စပါးပို့ကုန်လုပ်ငန်းများထက် ပိုများသေးတယ်။ အများပိုစိတ်ဝင်စားတဲ့ဒေသခံကိစ္စမှာလဲ တည်ဆောက်ရေးကာလ တစ်နှစ်လ ၂ျင်ဒေါ်လာ ၂သန်း ထည့်ပြီး ဒေသဖွံ့ဖြိုးရေးလုပ်ငန်းဆောင်ရွက်တယ်။ အခုလိုလည်ပတ်ရေး ကာလလဲ အမြတ်ရဲ့ ၂% ကိုနှစ်စဉ်ထည့်ဝင်ဆောင်ရွက်မယ် ဆိုရင်လဲ ဒေါ်လာ လေးငါးသန်းရှိမှာပဲ။ ဒေသဖွံ့ဖြိုးရေးကောင်းလာ မယ်လို့ တွက်ချက်လို့ရပါတယ်။ တကယ်တမ်းလဲ ကြက်ကောင်ရေ

Figure 74: မြစ်ဆုံစီမံကိန်းဆန့်ကျင်ဆန္ဒပြပွဲကို ပြုလုပ်ခဲ့သည့် အက်တိဗစ်များသည် Open Society Foundation မှ ဂျော့ဆိုးရောစ်နှင့် ပတ်သက်မှုရှိနေကြောင်း၊ ထောက်ပံ့ခံဖြစ်နေကြောင်းကို ရေးသားထားသော ပိုစ့်

မြစ်ဆုံစီမံကိန်းဆန့်ကျင်ဆန္ဒပြပွဲကို ပြုလုပ်ခဲ့သည့် အက်တီဗစ်များသည် Open Society Foundation မှ ဂျော့ဆိုးရောစ်နှင့် ပတ်သက်မှုရှိနေကြောင်း၊ ထောက်ပံ့ခံဖြစ်နေကြောင်းကို ရေးသားထားသော ပိုစ့်ဖြစ်ပြီး အဆိုပါ ဆန္ဒပြပွဲအပြီး ညနေတွင်ပင် Ads ကို အသုံးပြု၍ တိုက်ခိုက်သော ပိုစ့်ကို[59] အဆိုပါ page မှ တင်ခဲ့သည်။

Bad Actor များကို ပိုမိုအားကောင်းစေသည့် Facebook Algorithm

Facebook ၏ Algorithm သည် အမျိုးသားရေးအစွန်းရောက်များနှင့် စစ်ဝါဒဖြန့်ချိရေးများကို ပိုမိုအားကောင်းစေသည့် အကြောင်းခြင်းရာတစ်ရပ်ဖြစ်နေသည်ကို တွေ့ရသည်။ မိမိ၏ သူငယ်ချင်းစာရင်းတွင်ရှိသည့် သူများ Like လုပ်ထားသည့် page များနှင့် Group များသည် news feed တွင် ပေါ်လာတတ်ခြင်းကလည်း အမြောက်အများရှိနေသည့် အစွန်းရောက် နှင့် ဝါဒဖြန့်ချိရေးပေ့ချ်များအတွက် လူများထပ်မံရရှိစေရန် အထောက်အပံ့ကောင်းဖြစ်နေသည်။ ယခု အောက်တွင် ဖော်ပြထားသော Screen Shot နှစ်ခုသည် ၁၆ရက် ၁လ ၂၀၁၉ ရက်နေ့က News Feed တွင် ပေါ်နေသော Suggested Groups များကို Screen Shot ပြုလုပ်ထားခြင်းဖြစ်သည်။

[59] နည်းစနစ်ကျကျအသိပညာ၊ ၂၀၁၉ ခ။

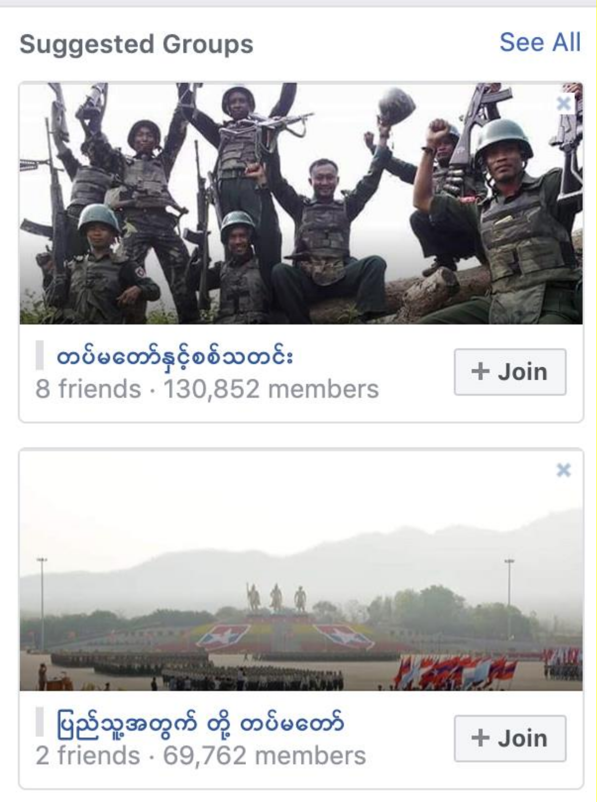


Figure 75: News Feed တွင် ပေါ်နေသော တပ်မတော်ကိုထောက်ခံသည့် Suggested Group များ ၁

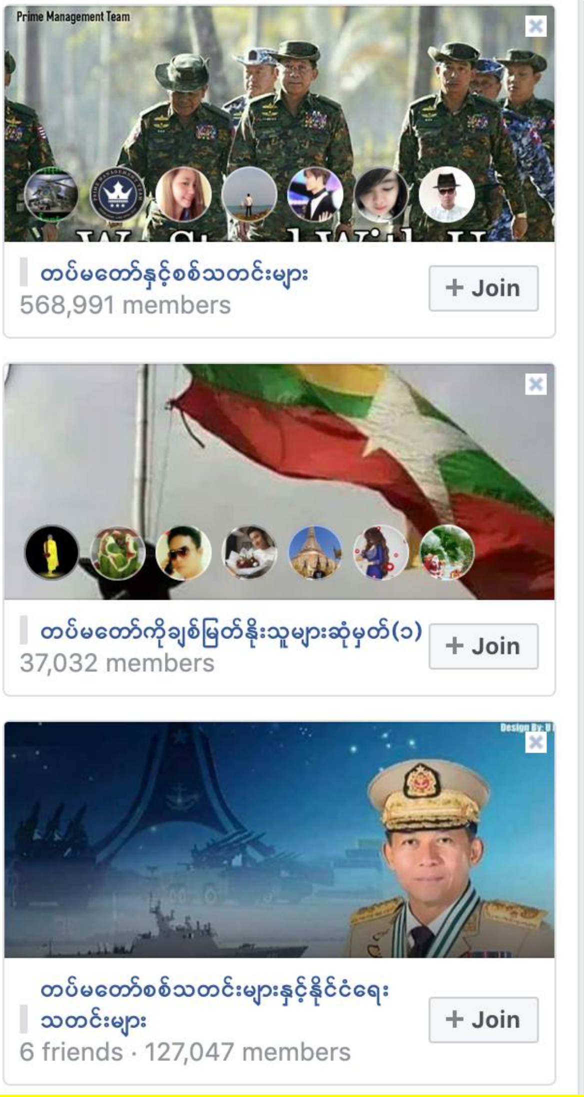


Figure 76: News Feed တွင် ပေါ်နေသော
တပ်မတော်ကိုထောက်ခံသည့် Suggested Group များ ၂

နိဂုံးနှင့် သုံးသပ်ချက်

ခွဲခြားဆက်ဆံမှုများ ဖြစ်ရိုးဖြစ်စဉ်သဖွယ် တည်ရှိနေခြင်းသည် မြန်မာ့လူ့အဖွဲ့အစည်း၏ နိုင်ငံရေးနှင့် လူမှုရေးဆိုင်ရာ ပြောင်းလဲဖြစ်ပေါ်မှုများအတွက် အရေးပါသော အခန်းကဏ္ဍတွင် တည်ရှိနေပြီး လူမှုကွန်ရက်ကို အသုံးပြု၍ သွေးထိုးလှုံ့ ဆော်မှုများကို ပြင်ပရပ်ကမ္ဘာတွင် အသက်ဝင်စေသည့် အဓိက ပြဿနာတစ်ရပ် ဖြစ်သည်။ လူအများနှင့် ထိတွေ့ဆက်ဆံ နေရသည့် ပညာရေး၊ အုပ်ချုပ်ရေးနှင့် ဖျော်ဖြေရေးကဏ္ဍများတွင် တည်ရှိနေသည့် ဘာသာရေးနှင့် လူမျိုးရေးဆိုင်ရာ လူနည်းစုများအပေါ် ခွဲခြားဆက်ဆံမှု နှင့်ယနေ့အချိန်အထိ အားကောင်းနေဆဲဖြစ်ပြီး လူဝင်မှုကြီးကြပ်ရေး ကဲ့သို့သော အစိုးရယန္တရားများနှင့် ကျောင်းသင်ခန်းစာများတွင် လူနည်းစုများကို လူမျိုးနှင့် ဘာသာအတွက် အန္တရာယ်တစ်ခုသဖွယ် ပုံဖော်ချက်များသည် အွန်လိုင်းအခြေစိုက် ဝါဒဖြန့်သူများအတွက် အထောက်အပံ့ဖြစ်စေပြီး ၎င်းတို့၏ အွန်လိုင်းကမ်ပိန်း များကို ပိုမိုအောင်မြင်စေသည့် အကြောင်းရင်းခံဖြစ်စေခဲ့သည်။

ဤလေ့လာချက်တွင် တွေ့ရှိခဲ့ရသည့် အဓိက တွေ့ရှိချက်တစ်ခု မှာ အမုန်းစကားနှင့် သတင်းမှားများအား ဖြန့်ဖြူးသည့် အဓိက ဇာတ်ကောင်များဖြစ်သည့် အမျိုးသားရေး အစွန်းရောက်အကောင့်များ နှင့် စစ်ဝါဒဖြန့်အကောင့်များသည် တစ်ဦးချင်း တစ်ယောက်ချင်း ဆောင်ရွက်သည်များထက် အစုအဖွဲ့နှင့် မဟာဗျူဟာကျကျ စစ်ဆင်ရေးတစ်ခုသဖွယ် ဆောင်ရွက်ခဲ့သည်ကို တွေ့ရသည်။ ထိုသို့ ပြုလုပ်ရာတွင် လူအင်အားကို အဓိကထားသုံးစွဲပြီး တစ်ခုတည်းသော သတင်းစကားကို မတူညီသည့် နေရာများ (မြောက်များစွာ ဖွင့်ထား သော သတင်း page များ၊ အကောင့်တုများ၏ comment campaign များနှင့် Group များ) မှတစ်ဆင့် စာဖတ်သူ(ဝါ) အွန်လိုင်းသုံးစွဲသူ

အမြောက်အများထံသို့ တချိန်တည်းတွင် ပေးပို့ခြင်းဖြစ်သည်။ Page များမှ တင်လိုက်သော ဝါဒဖြန့် ပိုစ့်များအား အကောင့်တုများမှ ဂရုများထဲသို့ ဖြန့်ချိခြင်းကဲ့သို့သော ချိန်သားကိုက် လှုပ်ရှားမှုများကို ဆောင်ရွက်ခဲ့သည်ကိုလည်း တွေ့ရသည်။ အဆိုပါ လုပ်ငန်းများကို လုပ်ဆောင်ရာတွင်လည်း လူအင်အားကို အမြောက်အများ သုံးစွဲခဲ့သည်ကို တွေ့ရသည်။ သတင်းဌာနကဲ့သို့ အယောင်ဆောင်ထား သည့် page များတွင် အက်ဒမင်အရေအတွက်ကို ပျမ်းမျှ ငါးဦးခန့် ထားရှိပြီး၊ ထင်ရှားသည့် စစ်ဝါဒဖြန့် page တစ်ခုဖြစ်သည့် Kyaw Swar Page တွင် အက်ဒမင် ၁၇ဦးအထိ ပါဝင်ဆောင်ရွက်သည်ကို တွေ့ရသည်။ တချိန်တည်းတွင်ပင် ၎င်းတို့သည် Facebook Advertising ကဲ့သို့သော စနစ်ကျ၍ ထိရောက်မှုရှိသည့် ဝါဒဖြန့်ချိမှု များကိုလည်း ပြုလုပ်လေ့ရှိသည်ကို တွေ့ရသည်။ ဝါဒဖြန့်ပေ့ချ်များ တွင် တွေ့ရှိရသည့် နိုင်ငံရပ်ခြားအခြေပြု Page Admin များသည် စစ်တပ်နှင့် စစ်ရေးနှင့် စီးပွားရေးအရ အဆက်အဆံရှိနေသည့် ရုရှား၊ ဗီယက်နမ် အစရှိသည့် နိုင်ငံများမှ အများဆုံးတွေ့ရပြီး အဆိုပါ ပေ့ချ်များစာရင်းတွင် KIA, AA အစရှိသော လူမျိုးစု လက်နက်ကိုင်များ နှင့် ပတ်သက်သည့် သတင်းအတုများကို အစဉ်တစိုက်တင်ခဲ့သည့် ရက္ခိုင့်တပ်မတော် သတင်းနှင့် ပြန်ကြားရေးဌာန page အတု၊ ရခိုင်ပြည်အွန်လိုင်းသတင်း page၊ တပ်ကြပ်ဘစီနှင့် Kachin Daily News ကဲ့သို့သော page အတုများ ပါဝင်သည်ကို တွေ့ရသည်။

ဤ page များအား လေ့လာရာတွင် အဓိက တွေ့ရှိရသည့် အချက်မှာ ၎င်း page များသည် အခြားသော နိုင်ငံများတွင် တွေ့ရှိရသည့် clickbait page များကဲ့သို့ ငွေကြေးရရှိရန်အလို့ငှာ Website လူဝင်များရန် အတွက် သတင်း အချက်အလက် အမှားများအား တင်ခြင်းမဟုတ်ဘဲ

ရည်ရွယ်ချက်ရှိရှိဖြင့် နိုင်ငံရေးအလို့ငှာ လူအများအား အတွေးအခေါ် အရ ပုံဖျက်ရန်အတွက် သတင်းအချက် အလက်အမှားများကို အသုံးပြုခြင်း ဖြစ်ကြောင်း တွေ့ရသည်။ အချို့သော စစ်ဝါဒ ဖြန့် page များတွင် အက်ဒမင်စာရင်းမှာ လူဦးရေ ဆယ်ဂဏန်းအထက်ကိုပင် အသုံးပြုခဲ့ပြီး ပီဘိ သတင်းဌာနတစ်ခု ကဲ့သို့ အလုပ်လုပ်ခဲ့သော်လည်း ၎င်းတို့ page များတွင် စီးပွားရေးကြော်ငြာများ ကဲ့သို့ ဝင်ငွေရှိနိုင်သည့် လှုပ်ရှားမှု တစ်စုံတစ်ရာ မတွေ့ရပါ။ မြင်သာသည့် ဝင်ငွေလမ်း ကြောင်းတစ်ရပ် ကို မမြင်ရသည့် အဆိုပါ page များသည် အပျော်တမ်းအဆင့် ထက်ပိုပြီး သတင်းဌာနများကဲ့သို့ အယောင်ဆောင်၍ ပြုမူဆောင်ရွက်နိုင်သည်မှာ ၎င်းတို့အား သတင်းအချက်အလက် အမှားများအား ဖြန့်ဖြူးရန်အတွက် ငွေကြေးထောက်ပံ့မှုမရှိဘဲ မဆောင်ရွက်နိုင်ပါ။

အကောင့်တုများ၊ page များနှင့် ဂရုအမြောက်အများကို အသုံးပြု၍ သတင်းအချက်အလက် အတုအယောင်များနှင့် အမုန်းတရားများ ဖြန့်ဖြူးခြင်းကို Facebook အနေဖြင့် တားဆီးနိုင်ရန် ပျက်ကွက်ခဲ့သည်။ Facebook ၏ Content Moderation မအောင်မြင် မှု၊ နိုင်ငံရေးနှင့် ယဉ်ကျေးမှုဆိုင်ရာ နောက်ခံအကြောင်းအရာများအား နားမလည်ခြင်း၊ ဒေသနှင့် ကိုက်ညီသော ထိရောက်သည့် ပညာပေး လုပ်ငန်းများ လုပ်ဆောင်နိုင်စွမ်းမရှိခြင်းနှင့် လုပ်ငန်းစဉ်များအား အကောင်အထည် ဖော်ရာတွင် ပွင့်လင်းမြင်သာမှု နည်းပါးခြင်း၊ Facebook ကြေညာ စနစ်နှင့် Algorithm များသည် ဝါဒဖြန့်ချိရေးကို ပိုမိုအားကောင်း စေခဲ့သည်ကို တွေ့ရှိခဲ့ရသည်။

အချုပ်အားဖြင့် ဆိုရလျှင် နိုင်ငံအတွင်းအကြီးဆုံးအင်တာနက် ပလက်ဖေါင်း ဖြစ်နေသည့် Facebook ၏ အခန်းကဏ္ဍသည် မြန်မာနိုင်ငံအတွင်း ဖြစ်ပေါ် တိုးတက်နေသည့် နိုင်ငံရေး၊ လူမှုရေးနှင့်

စီးပွားရေးဆိုင်ရာ အခြေအနေများကို လှုပ်ခါနိုင်စွမ်းရှိနေသည်မှာ ငြင်းမရနိုင်သည့် အမှန်တရားတစ်ခုပင် ဖြစ်နေသည်။ ဤလေ့လာချက်အရ အမျိုးသားရေး အစွန်းရောက်များနှင့် စစ်ဝါဒဖြန့်ဇာတ်ကောင်များသည် Facebook ကို အသုံးပြု၍ လူမျိုးတုန်းသတ်ဖြတ်မှုနှင့် စစ်ရာဇဝတ်မှုများသည် မှုတမှန်ကန်သည့်လုပ်ရပ်များဖြစ်သည်၊ တိုင်းပြည်နှင့် လူမျိုးကို ကာကွယ်ခြင်းဖြစ်သည်၊ ဘာသာ သာသနာကို ကာကွယ်ခြင်းဖြစ်သည်ဆိုသော သတင်းစကားများကို လူအများအပြားထံ ပေးပို့ခြင်းအားဖြင့် စဥ်းစားတွေးခေါ်မှုများကို ပုံဖျက်သည့်ကဏ္ဍတွင် Facebook သည် အဓိက သတင်းစီးဆင်းသည့် ရင်းမြစ်တစ်ခုဖြစ်ခဲ့သည်။ ထိုကဲ့သို့ သတင်းမှားများနှင့် အမုန်းစကားများအား စနစ်တကျဖြန့်ဖြူးခြင်းအားဖြင့် လူ့အဖွဲ့အစည်းအတွင်းတွင် ယခင်ကတည်းက တည်ရှိပြီးသော ခွဲခြားဆက်ဆံမှု များကို ပိုမို အားကောင်းစေခဲ့ပြီး၊ စစ်ဝါဒနှင့် လက်ျာစွန်းအမျိုးသားရေး လှုပ်ရှားမှုများကို မြင့်တက်စေခဲ့သည်ကို တွေ့ရသည်။

အကြီးမားဆုံး အင်တာနက်ပလက်ဖောင်းဖြစ်သည့် Facebook သည် ယနေ့ကြုံတွေ့နေရသော စနစ်တကျ ချိတ်ဆက် ဆောင်ရွက်ပြီး သတင်းမှားများ၊ အမုန်းတရားလှုံ့ဆော်မှုများဖြင့် လူအများအား လမ်းကြောင်းမှားသို့ ပို့ဆောင်နေသည့် ပြဿနာများအား ရေတို ဖြေရှင်းနိုင်သည့် အကောင်းဆုံးသော ဖြေရှင်းမှုဖြစ်သည်။ Facebook အနေဖြင့် စနစ်တကျ ချိတ်ဆက်ဆောင်ရွက်ပြီး လူအများအား လမ်းကြောင်းမှားများသို့ ပို့ဆောင်နေသော ကွန်ရက်ချိတ်ဆက်မှုအား ဖော်ထုတ်ရှင်းလင်းမှုများကို စဥ်ဆက်မပြတ် ပြုလုပ်သင့်သည်။ Facebook content moderator များအား ဒေသဆိုင်ရာ နိုင်ငံရေးနှင့် ယဥ်ကျေးမှုနောက်ခံ အခြေအနေများကို နားလည်သဘောပေါက်စေ ရန် ကျွမ်းကျင်ပညာရှင်များနှင့် စနစ်တကျ စွမ်းရည်မြင့်တင်မှုများ

ပြုလုပ်သင့်သည်။ page နှင့် Group အက်ဒမင်များ၏ တည်နေရာများနှင့် ပတ်သက်၍ Transparency Policy အား ဆက်လက်၍ အကောင်အထည်ဖော်သင့်ပြီး ပိုမို၍ တိကျသည့် တည်နေရာပြမှု (ဥပမာ ရန်ကုန်- မန္တလေး - ပြင်ဦးလွင်) ပြုလုပ် နိုင်ရန် ကြိုးစားဆောင်ရွက်သင့်သည်။ Facebook အနေဖြင့် ၎င်း၏ အသိပညာပေး လုပ်ငန်းစဥ်များအား ပိုမိုထိရောက်စွာ လုပ်ကိုင်နိုင်ရန် လိုအပ်ပြီး အမုန်းစကား၊ သတင်းမှား၊ Inauthentic Behavior များနှင့် ပတ်သက်ပြီး Facebook သုံးစွဲသူများ ပိုမိုသိနားလည်စေရန်အတွက် ပလက်ဖောင်းကို အသုံးပြု၍ ကောင်းမွန် ထိရောက်သည့် ပညာပေး မဟာဗျူဟာ များ လုပ်ဆောင်နိုင်ရန် လိုအပ်သည်။ Facebook ၏ ကြော်ငြာပေါ်လစီသည် ပိုမို၍ ပွင့်လင်းမြင်သာမှုရှိရန် လိုအပ်ပြီး သုံးစွဲသည့် ငွေကြေးပမာဏ၊ ဦးတည်အုပ်စုများအား Ad Libary တွင် ဖော်ပြသင့်သည်။ ထိုမှသာ မြန်ဆန်ထိရောက်သော တုံ့ပြန်မှုများအား အရပ်ဘက်အဖွဲ့အစည်းများမှ ပြုလုပ်နိုင်မည်ဖြစ်သည်။ Facebook အနေဖြင့် Ads များအား ခွင့်မပြုမီတွင် AI အစား Content Moderator များဖြင့် စစ်ဆေးကြီးကြပ်သင့်သည်။ Facebook ၏ မူဝါဒများ၊ မူဝါဒရေးရာ အကောင်အထည်ဖော်မှုများနှင့် ပတ်သက်၍ အရပ်ဘက်အဖွဲ့အစည်းများ၊ Digital အခွင့်အရေးဆိုင်ရာ တက်ကြွလှုပ်ရှားသူများ၊ ဥပဒေပညာရှင်များ ပါဝင်သည့် လွတ်လပ်သော ကြားခံ အဖွဲ့များဖွဲ့စည်း၍ မူဝါဒရေးရာ တိုးတက် ပြောင်းလဲမှုများ ပြုလုပ်ရန်အတွက် တိုင်ပင်ဆွေးနွေးမှုများ ပြုလုပ်သင့်သည်။

ဤအရာများအား အကောင်အထည်ဖော်ခြင်းအားဖြင့် သတင်းမှားနှင့် အမုန်းစကားများအား လက်နက်သဖွယ် အသုံးပြု၍ ဝါဒဖြန့်ချိခြင်းများအား အတိုင်းအတာ တစ်စုံတစ်ရာအထိ လျှော့ချနိုင်မည်ဖြစ်သည်။ သို့သော် ပညာရေး၊ အုပ်ချုပ်ရေးနှင့်

ဖျော်ဖြေရေးနယ်ပယ်များကဲ့သို့ လူမှုနေ့စဥ်ဘဝနှင့် ဆက်စပ်ပတ်သက်နေသည့် ကဏ္ဍများတွင်လည်း ခွဲခြားဆက်ဆံမှုနှင့် အမုန်းတရားများ ပိုမိုများပြားစေမည့် အကြောင်းခြင်းရာများအား လျှော့ချနိုင်မှသာ ပြဿနာအား ပိုမို၍ ထိရောက်စွာ တားဆီးနိုင်မည်ဖြစ်သည်။ ပညာရေးကို ဘာသာရေးနှင့် ကင်းလွတ်ပြီး စုံလင်ကွဲပြားမှုများအား မြင့်တင်ပေးသည့် ပညာရေး စနစ်မျိုးအဖြစ် ပြောင်းလဲနိုင်ရန်မှာ အထူးပင်လိုအပ်နေသည်။ အလယ်တန်းအဆင့် ပညာရေးတွင်ပင် အခြေခံ သတင်း ပညာဆိုင်ရာ သိနားလည်မှုနှင့် ဒစ်ဂျစ်တယ်ဆိုင်ရာသိနားလည်မှုကဲ့သို့သော ဘာသာရပ်များအား ထည့်သွင်းသင်ကြားနိုင် ရန်လည်း အထူးပင်လိုအပ်သည်။ ထိုမှသာ ထပ်မံအရွယ်ရောက်လာမည့် မျိုးဆက်သစ်များသည် သတင်းနှင့် နည်းပညာခေတ်တွင် အင်တာနက်ကို အသုံးပြု၍ သတင်းမှားများ နှင့် သွေးထိုးလှုံ့ဆော်မှုများကို ရှောင်ရှားနိုင်မည် ဖြစ်သည်။

References

ARTICLE 19. (2015). *'Hate Speech': Explained A Toolkit*. https://www.article19.org/data/files/medialibrary/38231/'Hate-Speech'-Explained---A-Toolkit-%282015-Edition%29.pdf

Bookbinder, A. (2013, April 9). 969: The Strange Numerological Basis for Burma's Religious Violence. *The Atlantic*. https://www.theatlantic.com/international/archive/2013/04/969-the-strange-numerological-basis-for-burmas-religious-violence/274816/

Castillo, M. (2017, March 6). Mark Zuckerberg put employees on 'lockdown' for two months to launch Facebook Live: Report. *CNBC*.

https://www.cnbc.com/2017/03/06/zuckerberg-put-employees-on-lockdown-to-launch-facebook-live-wsj.html

Duwun. (2019). မှတ်ပုံတင် ပြုလုပ်ရာမှ ခွဲခြားဆက်ဆံခံနေရမှုများ၊ *Facebook Watch.* https://www.facebook.com/watch/?v=417862228964112

Equality and Human Rights Commission. (2019). *Protected characteristics.* https://www.equalityhumanrights.com/en/equality-act/protected-characteristics

Facebook App. (2015, April 28). *Introducing Video Calling in Messenger*. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=YiVsDuPa__Q

Facebook Ban of Racial Slur Sparks Debate in Burma. (2017). *The Irrawaddy*. https://www.irrawaddy.com/news/burma/facebook-ban-of-racial-slur-sparks-debate-in-burma.html

Facebook Safety. (2015a, October 1). *Facebook.* https://www.facebook.com/fbsafety/photos/a.197686146935898/913515292019643/?type=3&permPage=1

Fortify Rights. (2014). ခွဲခြားဖိနှိပ်သောမူဝါဒများ (မြန်မာနိုင်ငံအတွင်းရှိ ရိုဟင်ဂျာမူဆလင်များအပေါ် မတရားဖိနှိပ်သော နိုင်ငံတော်မူဝါဒများကို အဆုံးသတ်ခြင်း)။ https://www.fortifyrights.org/downloads/Fortify_Rights_2014_Policies_Report_Burmese_Version.pdf

Htaike Htaike Aung & Wai Myo Htut. (2019). From Blogging to Digital Rights: Telecommunications Reform in Myanmar. In L. Brooten, J.M. McElhone, & G. Venkiteswaran (Eds.), *Myanmar Media in Transition: Legacies, Challenges, and Change* (pp. 366-376). ISEAS. https://bookshop.iseas.edu.sg/publication/2387

Kanale, H. (2017, October 12). *Myanmar to reach 28% Internet penetration and 15 million users*. Internet in Myanmar.

https://www.internetinmyanmar.com/en/internet-penetration-sept-17/

Kanale, H. (2018, October 17). *The top 7 digital services that changed our life forever*. Internet in Myanmar. https://www.internetinmyanmar.com/top-digital-services-myanmar/

May Sitt Paing. (2013, September 10). Buddhist Committee's 969 Prohibitions Prompts Meeting of Movement Backers. *The Irrawaddy*. https://www.irrawaddy.com/news/burma/buddhist-committees-969-prohibitions-prompts-meeting-of-movement-backers.html

Meta. (n.d.). *What is the Page Transparency section on Facebook Pages?* Facebook Help Center. https://www.facebook.com/help/323314944866264?helpref=search&sr=1&query=Page%20Transparency

Meta Newsroom. (2018, August 28). *Removing Myanmar Military Officials From Facebook.* https://about.fb.com/news/2018/08/removing-myanmar-officials/

Mobile phone usage in Myanmar increases 110 percent. (2018, May 23). *Mizzima*. http://mizzima.com/business-domestic/mobile-phone-usage-myanmar-increases-110-percent

Mozur, P. (2018, October 15). A Genocide Incited on Facebook, With Posts From Myanmar's Military. *The New York Times*. https://www.nytimes.com/2018/10/15/technology/myanmar-facebook-genocide.html

Myanmar Muslim Media. (2017, March 18). လူမျိုးရေးခွဲခြားတဲ့ ဇတ်ဝင်ခန်းတွေနဲ့ အုတ်ကြားမြက်ပေါက် ဇတ်ကား အကယ်ဒမီ ၃ ဆု ဆွတ်ခူး၊ *Facebook.*

https://www.facebook.com/MyanmarMuslimMedia2/videos/1568057276568064/

Myanmar President Office. (2018, January 10). နိုင်ငံတော်သမ္မတရုံး အမိန့်အမှတ်၊ ၁/၂၀၁၈။ https://www.facebook.com/myanmarpresidentoffice.gov.mm/posts/1524388860942178?__tn__=%2CO*F

Myo Han. (2019, January 9). *** ဗမာတို့ မြင်ဖို့ ***၊ *Facebook.* https://www.facebook.com/myo.han.969952/posts/663137774089012

NAC & Win Nandar. (2019). မဘသအမည်ပြောင်း ဗုဒ္ဓဓမ္မပရဟိတဖောင်ဒေးရှင်း ညီလာခံသို့ ရန်ကုန်တိုင်းစစ်တိုင်းမှူးက သိန်း ၃၀၀ လှူ၊ *Myanmar NOW.* https://www.myanmar-now.org/mm/news/2224

NapoleonCat Stats. (2018a, October). *Facebook users in Myanmar.* https://napoleoncat.com/stats/facebook-users-in-myanmar/2018/10

NapoleonCat Stats. (2018b, December). *Facebook users in Myanmar.* https://napoleoncat.com/stats/facebook-users-in-myanmar/2018/12

NapoleonCat Stats. (2019, February). *Facebook users in Myanmar.* https://napoleoncat.com/stats/facebook-users-in-myanmar/2019/02

Petulla, S. (2013). *This SIM card used to cost $3,000. Democracy may bring it down to zero.* Quartz. https://qz.com/62523/this-sim-card-used-to-cost-3000-democracy-may-bring-it-down-to-zero/

Rasmussen, A. (2019). *Myanmar's two telecom licences goes to Telenor and Ooredoo.* Yozzo. http://www.yozzo.com/news-and-information/mvno-mobile-operator-s/updated-myanmar-telecoms-license-awards-to-go-ahead-as-planned

Roache, B. (2018, January 16). What Myanmar's Facebook supremacy means for business. *Frontier Myanmar*. https://www.frontiermyanmar.net/en/what-myanmars-facebook-supremacy-means-for-business/

Social Media Stats Myanmar. (2012). *Statcounter GlobalStats*. https://gs.statcounter.com/social-media-stats/all/myanmar

Stecklow, S. (2018, August 15). Why Facebook is losing the war on hate speech in Myanmar. *Reuters*. https://www.reuters.com/investigates/special-report/myanmar-facebook-hate/

Trautwein, C. (2016a, June 6). Facebook Free Basics lands in Myanmar. *The Myanmar Times*. https://www.mmtimes.com/business/technology/20685-facebook-free-basics-lands-in-myanmar.html

Trautwein, C. (2016b, June 13). Facebook racks up 10m Myanmar users. *The Myanmar Times*. https://www.mmtimes.com/business/technology/20816-facebook-racks-up-10m-myanmar-users.html

Wardle, C. (2017). *Fake news. It's complicated.* First Draft. https://firstdraftnews.org/fake-news-complicated/

Warofka, A. (2018, November 5). *An Independent Assessment of the Human Rights Impact of Facebook in Myanmar.* Meta Newsroom. https://about.fb.com/news/2018/11/myanmar-hria/

အခန်း (၁)၊ (၂၀၁၄)၊ *(မ.ဘ.သ)* ဖွဲ့စည်းပုံအခြေခံစည်းမျဉ်း အခန်း(၁)။ http://patrioticassociation.blogspot.com/2014/06/blog-post.html

ယဉ်ရတနာသိန်း၊ (၂၀၁၈၊ ဩဂုတ်လ ၂၈)၊ အမုန်းစကားအကြောင်း ပြောရအောင်၊ *ဧရာဝတီ*။ https://burma.irrawaddy.com/news/human-

rights/2018/08/28/168009.html?fbclid=IwAR2iO0EbF8ECL8guyL4cmYvZBqZsqJu2nQZM-c39L20nya6tPB9DFvGS8fk

လွတ်လပ်၊ (၂၀၁၈)၊ မြန်မာ့ပညာရေးစနစ်ကို ပြန်လည်သုံးသပ်ရန်အရပ်ဖက်အဖွဲ့တစ်ရာကျော်က နိုင်ငံတော်သမ္မတထံအိတ်ဖွင့်ပေးစာပို့၊ *Myanmar Muslim Media*။ https://www.facebook.com/MyanmarMuslimMedia2/posts/2584964314877350

စတုတ္ထတန်း စာရိတ္တနှင့် ပြည်သူ့နီတိပြဋ္ဌာန်းစာအုပ်ပါ ဝံသာနုစိတ်ဓာတ်ကဗျာကို သင်ရိုးမှပယ်ဖျက်၊ (၂၀၁၉)၊ *The Myanmar Education Guide*။ https://www.edge.com.mm/article/nationalistic-sentiment-poetry.html

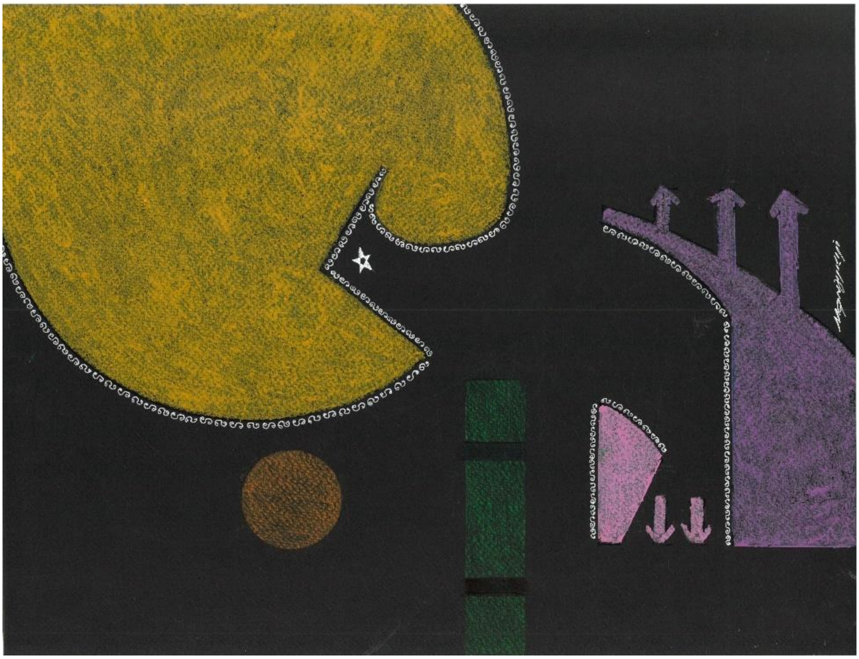
မောင်ကြီး၊ဦး (လယ်တီပဏ္ဍိတ-)။ (၂၀၁၉)၊ *First Year Myanmar Module M1001:* အမျိုးနှင့် အမျိုးစောင့်တရား (p. 107)၊ Republic of the Union of Myanmar Department of Higher Education.

စိုင်းလတ်၊ (၂၀၁၇)၊ လူမျိုးရေး များနေတဲ့ အကယ်ဒမီ ၃ ဆုရှင်အုတ်ကြားမြက်ပေါက်၊ *ဧရာဝတီ* ။ https://burma.irrawaddy.com/opinion/viewpoint/2017/03/21/132211.html?fbclid=IwAR0hm_be18kWM6IozkJYtbT0i5mjROs_EkI_xmGudDpLkFEUJ-S3UabN8Ko

ရွှေတိဂုံဘုရားအနီးကနေ နှင်ထုတ်ခံခဲ့ရတဲ့ ငုံးဥသည်ကို *NLD* ပါတီ ဆေးစရိတ်လှူ၊ (၂၀၁၇၊ အောက်တိုဘာလ ၁၂)၊ *လွတ်လပ်တဲ့အာရှအသံ* ။ https://www.rfa.org/burmese/news/nld-donate-islam-vendor-10122017063510.html

နည်းစနစ်ကျကျအသိပညာ၊ (၂၀၁၉ က)၊ ဂျင်းတွေပြည့်နေတဲ့ ဧရာဝတီချစ်စိတ် (၄)၊ *Facebook*။ https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=2015795828501767&id=1751871924894160&__tn__=%2CO*F

နည်းစနစ်ကျကျအသိပညာ၊ (၂၀၁၉ ခ၊ ဇန်နဝါရီ ၂၈)၊
မြို့တော်ခန်းမရှေ့မှာမြစ်ဆုံစီမံကိန်းဆန့်ကျင်တဲ့ ဆန္ဒပြပွဲမြင်ကွင်း
တခုပါ၊ Facebook ။
https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=2026802137401136&id=1751871924894160&__tn__=%2CO*F



မြန်မာ့နိုင်ငံရေးယဉ်ကျေးမှုအရွေ့

မိုးထက်နေ

စာတမ်းအကျဉ်း

ဤစာတမ်းတွင် မြန်မာ့နိုင်ငံရေးယဉ်ကျေးမှု အရွေ့သည်အမျိုးသားရေးအခြေခံစိတ်အပေါ် နိုင်ငံရေးအကျိုးအမြတ်အလို့ငှာ အသုံးချရန်ကြိုးစားလာခြင်းကြောင့် ဖြစ်ပေါ်လာသည့်ဖြစ်စဉ်တခုဖြစ်သည်ကို မြန်မာဘုရင် အုပ်ချုပ်ရေးကာလ၊ ကိုလိုနီခေတ်အုပ်ချုပ်ရေးနှင့် ကိုလိုနီခေတ်လွတ်မြောက်ရေးလှုပ်ရှားမှုများ၊ ဂျပန်ခေတ် စစ်ပြီးခေတ် ပါလီမန်ဒီမိုကရေစီခေတ် (၁၉၄၈ - ၁၉၆၂)၊ အိမ်စောင့်အစိုးရ လက်ထက် (၁၉၅၈-၁၉၆၀)၊ မြန်မာ့ဆိုရှယ်လစ်လမ်းစဉ်ပါတီခေတ် (၁၉၆၂-

၁၉၈၈)၊ နိုင်ငံတော်အေးချမ်းသာယာရေး နှင့်ဖွံ့ဖြိုးရေး ကောင်စီ ခေတ် (၁၉၈၈-၂၀၁၀)၊ ၂၀၀၇ ရွှေဝါရောင်တော်လှန်ရေးမှ ၂၀၁၀ ရွေးကောက်ပွဲကာလ၊ နှင့် အမျိုးသားရေး အစွန်းရောက်များ ပေါ်ပေါက်လာသည့် ၂၀၁၂ကြားဖြတ် ရွေးကောက်ပွဲလွန်ကာလများ နောက်ပိုင်းအထိ ဖြစ်စဉ်များကိုလေ့လာသုံးသပ်တင်ပြထားပါသည်။ အတူယှဉ်တွဲနေထိုင်ကြရာတွင်လူမျိုးရေးဘာသာရေးပြဿနာများကို လူမှုစီးပွားရေးဆိုင်ရာ အကျိုးအမြတ်အပေါ်အခြေခံဖြစ်ပေါ်သည့် ဖြစ်လေ့ဖြစ်ထ ပြဿနာများအဖြစ်ယူဆခြင်းမပြုပဲနှစ်ပေါင်း ရှည်ကြာ စွာ လူမျိုးရေး၊ ဘာသာရေးနှင့် ကိုယ်ပိုင်ယဉ်ကျေးမှုဆိုင်ရာ တရားမမျှတမှုတို့အား ဆန့်ကျင်ရုန်းကန်သည့် လှုပ်ရှားမှုများမှပေါက်ခဲ့ ရသည့် ပြဿနာများ အဖြစ်ရှုမြင်ကာ မြန်မာ့နိုင်ငံရေးဇာတ်ဆောင်များ ကိုယ်တိုင်ထိရောက်စွာ ကိုင်တွယ် ဖြေရှင်းရမည်ဖြစ်ကြောင်းတွေ့ရှိရပါသည်။

Abstract

This paper discusses the shifts in Burmese political culture that were predominantly caused by political spirits of nationalism. The study covers the political developments from the Myanmar dynastic era up to the growth of fundamental religious nationalism after the 2012 by-election. The paper concludes that the political elites in Myanmar should not regard ethnic and religious conflicts as a result of clashing economic interests among the different communities, but that they are caused by struggles against structural injustice deeply rooted in Myanmar society.

မိတ်ဆက်

ကမ္ဘာ့သမိုင်းတွင် အမျိုးသားရေးအမှတ်သညာများ၊ ယဉ်ကျေးမှု အမှတ်သညာများအပေါ် အခြေခံသည့် အတွေးအခေါ်များ၊ တန်ဖိုး ထားမှုများအပေါ် အခြေခံသည့် စီးပွားရေးနိုင်ငံရေး လှုပ်ရှားမှု များ အားကောင်း မောင်း သန်ပေါ် ပေါက်ခဲ့ခြင်းကြောင့် ဖြစ်ပွားခဲ့သည့် ဖြစ်စဉ်များစွာ ကိုတွေ့ရှိနိုင်ပါသည်။ ကိုလိုနီပြုခြင်း၏ အခြေခံပြသနာ အဖြစ် လုပ်အားဈေးကွက်၊ ကုန်စည်ဈေးကွက်များပါဝင်သည့် စီးပွားရေး ဆိုင်ရာ ရည်မှန်းချက်ကိုထင်ရှား စွာတွေ့မြင်ရသော်လည်း၊ ခွဲခြားမှုများ တွဲဆက်ပါဝင်နေသည်ကို လူမျိုးရေး၊ ဘာသာရေးကဲ့သို့ ယဉ်ကျေးမှု ကဏ္ဍ များတွင်လည်း တွေ့ရှိရသည်။ လက်အောက်ခံ နိုင်ငံများသို့ ယဉ်ကျေးမှုတင်သွင်းခြင်းကို ကိုလိုနီအစိုးရများမှ ရည်ရွယ်ပြုလုပ်ခြင်း များ ရှိသကဲ့သို့ ကိုလိုနီနိုင်ငံများအကြား အစိုးရ၏ အစီအစဉ်ဖြင့် သော်လည်းကောင်း၊ ပုဂ္ဂလိကအစီအစဉ်ဖြင့် လည်း ကောင်း ရွှေ့ပြောင်း နေထိုင်အခြေချမှုများ ပေါ်ပေါက်ခဲ့ပြီး ယဉ်ကျေးမှု ပေါင်းစည်း ဖြစ်တည်မှုများလည်း ရှိခဲ့သည်။ ဥပမာ။ မြန်မာနိုင်ငံသို့ အိန္ဒိယနွယ်ဖွား များ ဝင်ရောက်၍ လယ်ယာစီးပွားရေး တွင် ပါဝင်ဆောင် ရွက်ခြင်း။

ကိုလိုနီလက်အောက်ခံနိုင်ငံများ၏

လွတ်မြောက်ရေးလှုပ်ရှားမှုများသည်လည်း အမျိုးသားရေးဆောင်ပုဒ် များ၊ အမျိုးသားရေးရည်ရွယ်ချက်များ အပေါ်အခြေခံသည့် လှုံ့ဆော် စည်းရုံးမှုများဖြင့် အတူပေါ်ပေါက်ခဲ့သည်ကို တွေ့ရသည်။ ထိုလွတ်မြောက်ရေးလှုပ်ရှားမှုများသည် တိုင်ပြည်တခုချင်းစီ၏ စာပေ၊ ယဉ်ကျေးမှုအပါအဝင် နိုင်ငံ သားတို့၏ တွေးခေါ်မှုခံယူချက်နှင့် နိုင်ငံရေးအမြင်တို့ ကိုပပါ သက်ရောက်စေခဲ့သည်။ တရုတ်နိုင်ငံ၌

ဖြစ်ပွားခဲ့ သည့် လက်သီးသူပုန် (၁၈၉၉ - ၁၉၀၁) ကြောင့် ပေါ်ပေါက်ခဲ့သည့် တရုတ်ရိုးရာ ဆေးပညာ၊ သိုင်းပညာ၊ စစ်ပညာ စသည်တို့ အားကိုယ်စားပြုသည့် ဇာတ်လမ်းဇာတ်ကွက်များ ပါဝင်သည့် ဝတ္ထု၊ ပြဇာတ်၊ ကဗျာတို့သည် ယနေ့တိုင် ပင်ဆက်လက် လွမ်းမိုးလျက် ရှိသေးသည်ကို တွေ့ရသည်။ ကိုလိုနီခေတ် လက်အောက်ခံနိုင်ငံများနှင့် အုပ်စိုးသူ နိုင်ငံတို့အကြား လက်နက်၊ နည်းပညာ၊ ဘဏ္ဍာရေးဆိုင်ရာ ကွာခြားမှုများကို အမျိုးသားရေး စိတ်အားအသုံးပြု တန်းညှိခဲ့ကြသည်။

ဒုတိယကမ္ဘာစစ်သည် အမျိုးသားရေးလှိုင်း အားအကောင်းဆုံး အချိန်၌ ပေါ်ပေါက်ခဲ့ခြင်းဖြစ်ပြီး နိုင်ငံရေး၊ စီးပွားရေး၊ လူမှုရေး ကိစ္စရပ် ဆိုင်ရာ အကောက်အယူမှန်သမျှကို လူမျိုးရေး၊ ဘာသာရေး၊ ယဥ်ကျေးမှု များအပေါ် မှ သာချဥ်ကပ် ဆောင်ရွက်ခဲ့သည့် အခိုက်အတန့်အဖြစ် တွေ့မြင်နိုင်သည်။ အခြေခံအားဖြင့် တည်ရှိပြီးဖြစ်သည့် သာမာန်လူထု ၏ အမျိုးသားရေး တန်ဖိုးထားမှုကို နိုင်ငံရေးရည်မှန်းချက်အတွက် လွှဲပြောင်းသုံးစွဲမှု၏ အောင်မြင်မှု သက်သေပင်ဖြစ်သည်။ တပြိုင်နက်ပင် အမျိုးသားရေးအစွန်းရောက်အတွေးအခေါ်၏ ကြီးမားသည့်အန္တရာယ် ရှိမှုကို လည်း ညွှန်းဆိုသည်။ ကမ္ဘာ့နိုင်ငံများအနေဖြင့် အမျိုးသားရေး အစွန်းရောက်မှုနှင့် ခွဲခြားဆက်ဆံမှုအတွေး အခေါ်၏ ကြီးမားသည့် သက်ရောက်မှုအပေါ် သတိထားတုံ့ပြန်ရန် ကြိုးစားခဲ့ကြပြီး ကုလသမဂ္ဂ ၏ လူ့အခွင့်အရေး ကြေငြာစာတမ်းသည် လူမျိုးကြီးဝါဒနှင့် ခွဲခြားဆက်ဆံမှုကို တာမြစ်တုံ့ပြန်ရန် ကြိုးစားခဲ့ကြခြင်း သက်သေ ပင်ဖြစ်သည်။

စစ်အေးခေတ်၌ ဘာသာရေး၊ အသားအရောင်၊ လူမျိုးအပေါ် အခြေခံသည့် ပြဿနာများ ကမ္ဘာ့နိုင်ငံ အများစုတွင် ဖြစ်ပွားခဲ့သော်

လည်း စစ်အေးကာလ လက်ဝဲလက်ယာ ပြိုင်ဆိုင်မှု လိုင်းအောက်တွင် အမျိုးသားရေး တက်ကြွမှုလှုပ်ရှားမှုများသည် ကမ္ဘာနေရာအများစု၌ ယာယီသဘောဆောင်ပြီး နိုင်ငံရေးထွက်ပေါက် အလို့ငှာ ဖန်တီး အသုံးချသည့် လှုပ်ရှားမှုများအဖြစ်သာ တွေ့ရပါသည်။ စစ်အေးခေတ် အပြီးတွင် ကွဲပြားစုံလင်မှုအပေါ် လက်ခံနိုင်မှု ပိုမိုအားကောင်းစေရန် လှုပ်ရှားမှုများ ပြုလုပ်ခြင်း အတွေးအခေါ်များ ဖြန့်ဝေခြင်းကို ပိုမိုပြုလုပ်လာ ကြသည်။ အမျိုးသားရေးအတွေးအခေါ်အား အသုံးပြု၍ စီးပွားရေး၊ နိုင်ငံရေး အားသာချက်များ ရယူနိုင်ရန် အား ထုတ်သည့် အင်အားစုနှင့် ကွဲပြားစုံလင်မှုအတွေးအခေါ်အား ရပ်ခံ၍ ခွဲခြားဆက်ဆံမှုများကို ဆန့်ကျင်သည့် အင် အားစုများ အကြားအား ပြိုင်မှုသည် ယနေ့ခေတ်၌ လက်ဝဲလက်ယာ နိုင်ငံရေးအတွေးအခေါ် အားပြိုင်မှုထက် ပိုမိုရှေ့တန်းရောက်ရှိနေသည်ကို တွေ့မြင်ရသည်။

ယခုဆောင်းပါးသည် အမျိုးသားရေးအခြေခံစိတ်အပေါ် နိုင်ငံရေး အကျိုးအမြတ်အလို့ငှာ အသုံးချရန် ကြိုးစားလာခြင်းကြောင့် ဖြစ်ပေါ် လာသည့် မြန်မာ့နိုင်ငံရေးယဉ်ကျေးမှုအရွေ့ နှင့် ပါတ်သက်သည့် ကနဦးလေ့လာ ချက်ဆောင်းပါးဖြစ်သည်။

မြန်မာဘုရင် အုပ်ချုပ်ရေးကာလ

လူမျိုးပေါင်းစုံနှင့် ဘာသာပေါင်းစုံစုပေါင်းနေထိုင်လျက်ရှိပြီး အင်္ဂလိပ်၊ ဂျပန်တို့၏ သိမ်းပိုက်ခြင်းခံခဲ့ရ သည့် မြန်မာနိုင်ငံသည် အမျိုးသားရေး ဝါဒ အပေါ်အခြေခံသည့် နိုင်ငံရေးဖြစ်စဉ်များနှင့် အသားကျပြီးဖြစ် သည်။ ကိုလိုနီနိုင်ငံတခုအဖြစ် ဗြိတိသျှတို့၏ အန္တိယအင်ပါယာ အတွင်းသို့သွပ်သွင်းခြင်းမခံရမီ လက်ရှိမြန်မာနိုင်ငံဟု သက်မှတ် ချက်ခံထားရသည့် နယ်နမိတ်များသည် မြန်မာမင်းအုပ်ချုပ်မှု

အောက်သို့ အလုံးဆုံကျရောက်နေကြ သည် မဟုတ်ပေ။ ကိုယ်ပိုင်ယဉ်ကျေးမှု အမှတ်အသားများ၊ အုပ်ချုပ်ရေးစနစ်များ၊ ကိုးကွယ်မှုဓလေ့များ၊ လူမှု ရေး ထုံးတမ်းစဉ်လာများ သီးခြားစီ အခိုင်အမာရှိခဲ့ကြသည်။ လက်ရှိမြန်မာနိုင်ငံ အလယ်ပိုင်း ဒေသများတွင်သာ ထိရောက်သည့် မြန်မာ့ဘုရင့် အုပ်ချုပ်ရေး စနစ်သက်ရောက်၍ ထိုခေတ်က ပို့ဆောင်ဆက်သွယ်ရေးဆိုင်ရာ ကန့် သက်ချက်များအရ ပုံမှန်အုပ်ချုပ်ရေး ထူထောင်နိုင်ခြင်းမရှိပဲ ပဏ္ဏာဆက်နယ်များ၊ သစ္စာခံနယ်များ အဖြစ်သာရှိ ခဲ့သည်။ ကုန်ဘောင်မင်းဆက်သည် လက်ရှိ မြန်မာ့နယ်နမိတ်တွင် နေထိုင်ကြသည့် လူမျိုးများထက် ပိုမိုအင်အား သာလွန်သည့် အတွက် လက်အောက်ခံများသဖွယ် နေထိုင်ခဲ့ကြရသည်သာဖြစ်၍ နိုင်ငံရေး အရ စနစ်တကျပေါင်း စည်းရန် သဘောတူညီထားမှုမရှိ ခဲ့ပေ။ ထို့ကြောင့် ကာလတချို့တွင်မူ ပုံကန်ခြားနားခြင်း၊ အမိန့်မနာခံခြင်း၊ အခွန် ငြင်းပါယ်ခြင်းစသည့် ပြဿနာများ အပေါ် တွင် စစ်မက်များ ဖြစ်ပွားခဲ့သည်ကို တွေ့ရသည်။

ကိုလိုနီခေတ်ယဉ်ကျေးမှု

အင်္ဂလိပ်အုပ်ချုပ်ရေး မစတင်မီက ရှိခဲ့သည့် ရိုးရာကိုးကွယ်မှုများအား ခရစ်ယာန်ဘာသာ၊ ဗုဒ္ဓဘာသာ စသည့် ကိုးကွယ်မှုအသစ်များ ဖြင့်အစားထိုးခြင်းမှ ယဉ်ကျေးမှုပုံစံအသစ်များ ပေါ်ပေါက်ခဲ့သည်။ ဘာသာကူးပြောင်းများကြောင့် ပေါ်ပေါက်ခဲ့ သည့် ဘာသာရေး ဆိုင်ရာယဉ်ကျေးမှု ထုံးတမ်းစဉ်လာအသစ်များနှင့်အတူ ရှိရင်း ယဉ်ကျေးမှုဓလေ့အချို့အား ဆက်လက်ကျင့်သုံးမှုများ၊ ဒေသတခုနှင့် တခုအကြား ကူးလူးဆက်ဆံမှုများ ပိုမို ပေါ်ပေါက်လာသည်နှင့်အမျှ ယဉ်ကျေးမှုများ ရောစပ်ကျင့်သုံးခဲ့မှုများ ပေါ်ပေါက်ခဲ့သည်။

ကိုလိုနီခေတ်အုပ်ချုပ်ရေး

ကိုလိုနီခေတ်အုပ်ချုပ်ရေးသည် မြန်မာမင်းများ အုပ်ချုပ်ရေးပုံစံနှင့် ကွဲပြားခြားနားစွာရှိပြီး တောင်းတန်း ဒေသအုပ်ချုပ်ရေး၊ ပြည်မ ဒေသအုပ်ချုပ်ရေး အဖြစ်ခွဲခြားထားသော်လည်း ပိုမိုထိရောက်သည့် အုပ်ချုပ်ရေး ယန္တရားဖြင့် ချိန်ညှိလုပ်ဆောင်ခဲ့သည်။ လူမျိုးရေး၊ ဘာသာရေး ဆိုင်ရာကိစ္စများတွင် ယဥ်ကျေးမှုသွပ်သွင်းခြင်း နှင့် ခွဲခြား ဆက်ဆံမှုကို တပြိုင်နက်ကျင့်သုံးခဲ့သည်။ ဘာသာရေး ပဋိပက္ခများ ဖန်တီခဲ့ပြီး နိုင်ငံရေးအရွေ့တချို့အား ဖန်တီးခဲ့သည်။

ကိုလိုနီခေတ်လွတ်မြောက်ရေးလှုပ်ရှားမှုများ

ကိုလိုနီခေတ်အမျိုးသားလွတ်မြောက်ရေး လှုပ်ရှားမှုများသည်လည်း အမျိုးသားရေးစိတ်အားအခြေခံ၍ စတင်ခဲ့သည်ကိုတွေ့သည်။ လွတ်လပ်ရေး လှုပ်ရှားမှုတွင် ကြီးမားသည့် အခန်းကဏ္ဍမှပါဝင်ခဲ့သည့် တို့ဗမာအစည်းအရုံး၏ ဗမာပြည်သည်တို့ ပြည်၊ ဗမာစာသည် တို့စာ၊ ဗမာစကားသည် တို့စကား၊ သခင်မျိုးဟေ့ တို့ဗမာ စသည့် ကြွေးကြော်သံများသည် လွတ်လပ်ရေးလှုပ်ရှားမှုတွင် ထင်ရှားသည်။ တို့ဗမာအစည်းအရုံး၏ ကျယ်ပြန့် မှု မှာ ပြည်မဒေသအုပ်ချုပ်ရေး နယ်မြေများတွင်သာ ဖြစ်၍ တောင်တန်းဒေသအုပ်ချုပ်ရေး အပိုင်း တွင်မူ မတွေ့ရှိရပေ။ အဖွဲ့ဝင်များ၏ အမည်ရှေ့တွင် သခင်ဟူသည့် စကားလုံးထည့်သွင်း သုံးစွဲခဲ့ပြီး အင်္ဂလိပ်များထက် ပိုမိုမြင့် မြတ်သူများ ဟူသည့် အတွေးအခေါ်ကို ဗမာလူထုထံ ဖြန့်ဝေခဲ့သည်။ တို့ဗမာ အစည်းအရုံးခေတ် သီချင်းများတွင် ဗမာလူမျိုး ၏ မြင့်မြတ်ပုံများ၊ ဗုဒ္ဓဘာသာအား ချီးမြှောက်ဖွဲ့ နွဲ့ခြင်းများ၊ ရှေးစစ်ပွဲများတွင် ဗမာတို့

အနိုင်ယူခဲ့ဖူး သည့် စစ်ပွဲများအကြောင်း ထည့်သွင်းရေးသားခဲ့သည်။ ယိုးဒယား၊ ကုလား စသည့် လူမျိုး အမည်များကိုပါ ထည့်သွင်းသုံးစွဲခဲ့ရသည်။ တို့ဗမာ အစည်းအရုံး အမည်၏ ဗမာ ဟူသော စကားရပ်၏ ရည်ညွှန်းချက်အဖြစ် ယနေ့ မြန်မာ နိုင်ငံတွင် နေထိုင်သည့် လူမျိုးစုံ၊ ဘာသာစုံအား ရည်ရွယ်သည်ဟု နောက်ပိုင်းရှင်းလင်းချက်များ ရှိသော်လည်း တို့ ဗမာ အစည်းအရုံး မှတ်တမ်းများအရ ၎င်းခေတ်တွင်မှု သခင်နာမည် ခံသူများတွင် ယနေ့ခေတ်တိုင်းရင်းသားအ မည်များ ထင်ရှားစွာမတွေ့ ရှိရခြင်း၊ (လွတ်လပ်ရေးနှင့် ပတ်သက်သည့် လှုပ်ရှားမှု များတွင် ယနေ့ခေတ် တိုင်းရင်း သားတို့နှင့် ချိတ်ဆက်လုပ်ဆောင် သည်ကို တွေ့ရခြင်းမရှိပေ။ ဗုဒ္ဓဘာသာဝင် မဟုတ်သည့် အဖွဲ့ဝင်များ ပါဝင်ခဲ့ သော်လည်း အရေအတွက်နည်းပါးစွာ ပါဝင်ခဲ့သည်ကို တွေ့ရ သည်။

ဂျပန်ခေတ်

အာရှတိုက်သာတူညီမျှရေး ခေါင်းစဥ်အောက်တွင် ပူးပေါင်း ဆောင်ရွက် ခဲ့ကြပြီး ဥရောပနိုင်ငံများဆန့် ကျင်ရေးမှာ ဘုံသဘောတူညီချက်အဖြစ် စွဲကိုင်ခဲ့ကြသည်။ ဂျပန်ခေတ်အတွင်း မြစ်ဝကျွန်းပေါ်ဒေသ ကရင်-ဗမာ အထိကရုဏ်းဖြစ်ပွားခဲ့ပြီး ကရင်လူမျိုးများသည် အင်္ဂလိပ်တပ်တွင် ဝင်ရောက်အမှု ထမ်းဆောင်သူများ ဖြစ်၍ အလိုတော်ရိများ ဖြစ်ကြသည်ဟူသည့် ကောက်ချက်အပေါ်အခြေခံ၍ ဖြစ်ပွားခဲ့ခြင်း ဖြစ်သည်။ ရက်အနည်းငယ် အတွင်း ထိန်းသိမ်းနိုင်ခဲ့ပြီး အခြားကြီးမား သည့် လူမျိုးရေးဘာသာရေး ပဋိပက္ခများ ထပ်များဖြစ်ပွားခြင်းမရှိပဲ ဂျပန်တို့၏ အစွန်းရောက်အမျိုးသားရေးအတွေး အခေါ်၏ ဖိစီးနှိပ်စက်မှုအောက်မှ လွတ်လပ်ရေးတိုက်ပွဲအတွက် လှုပ်ရှားခဲ့

ကြသည်။ ဖက်ဆစ်တိုက်ဖျက်ရေး ပြည်သူ့လွတ်မြောက်ရေးတပ်ဦး - ဖတပလ အမည်ဖြင့်စတင်ခဲ့ပြီး နောင်အနာဂတ်တွင်လည်း နာဇီဝါဒ၊ ဖက်ဆစ်ဝါဒတို့ကဲ့သို့ အမျိုးသားရေးအစွန်းရောက်အတွေးအခေါ်များ ပြန်လည်ပေါ်ပေါက်လာမှုအား ဟန့်တားရမည်ဟူသည့်အမြင်ဖြင့် ဖက်ဆစ်ဆန့်ကျင်ရေး ပြည်သူ့လွတ်မြောက်ရေး တပ်ဦး - ဖဆပလ ဟူသည့် အမြင်အား ပြောင်းလဲခေါ်ဝေါ်ခဲ့သည်။ မြန်မာ့သမိုင်းတွင် အမျိုးသားရေးဝါဒအစွန်း ရောက်မှုအား ဆန့် ကျင်ရမည်ဟူသည့် အတွေးအခေါ်အား ထင်ရှားစွာတွေ့မြင်ရသည့် အခိုက်အတန့်ဖြစ် သည်။

စစ်ပြီးခေတ်

အင်္ဂလိပ်တို့ထံမှ လွတ်လပ်ရေးရယူရာတွင် တောင်တန်းနှင့် ပြည်မဒေသ အတူတကွရယူရန်နှင့် ဖက်ဒရယ်စနစ်အား အခြေခံသည့် ပြည်ထောင်စု စနစ်အား တည်ဆောက်ရန် သဘောတူစာချုပ်အား တောင်တန်းဒေသ အုပ်ချုပ်ရေး အောက်ရှိနယ်မြေများတွင် နေထိုင်သည့်တိုင်းရင်းသား ကိုယ်စားလှယ်များနှင့် ပြည်မဒေသကိုယ် စားလှယ်များအကြား ချုပ်ဆို နိုင်ခဲ့သည်။ ထိုစဥ်က တိုင်းပြည်ပြု လွှတ်တော်ကိုယ်စားလှယ်များဖြင့် ဖွဲ့စည်းထားသည့် မြန်မာနိုင်ငံ အစိုးရနှင့် ကချင်ကော်မတီ၊ ချင်းကော်မတီ၊ ရှမ်းကော်မတီ တို့အကြား၌ ရေးထိုးခဲ့ခြင်းဖြစ်သည်။ လူမျိုးစုငယ်ကိုယ်စားလှယ်များအပါအဝင် ကရင်၊ ကယား၊ ကရင် နှင့် မွန် တို့ပါဝင်ခဲ့ခြင်းမရှိပေ။ ထိုနယ်မြေများ သည် အင်္ဂလိပ်ထံသို့ လွတ်လပ်ရေးမဆုံးရှုံးမီက ဗမာ့ဘုရင့် ဩဇာသက်ရောက်ခြင်း အပြည့်အဝနီးပါးမရှိသည့် နေရာများဖြစ်ခဲ့သော်လည်း ပင်လုံစာချုပ်နှင့် ခေတ်သစ်အုပ်ချုပ်ရေး စနစ်အရ ပြည်ထောင်စု ခေါင်းစဥ်အောက်သို့ ဥပဒေအရ အပြည့်အဝ သွပ်သွင်းခဲ့ခြင်း ဖြစ်သည်။ သို့ရာတွင်

ငှင်းပြည်ထောင်စု အတွက်လိုအပ်သည့် စနစ်များကို မူ ပြည်ထောင်စုအတွင်း ပါဝင်နေထိုင်မည့် ဒေသများမှ ခေါင်းဆောင်များ၊ လူမျိုးတခုချင်း ခေါင်းဆောင်များ အ ကြား ကျေလည်စွာ ဆွေးနွေး ထွက်ပေါ် ထားသည့် သဘောတူညီချက်မျိုး မရှိပေ။

ပါလီမန်ဒီမိုကရေစီခေတ် (၁၉၄၈ - ၁၉၆၂)

မြန်မာနိုင်ငံ၏ လွတ်လပ်ရေးရရှိမှုနှင့် အတူပြည်တွင်းစစ်ပါတပြိုင်ထဲ စတင်ခဲ့သည်။ ဒုတိယကမ္ဘာစစ် ကာလတွင်လက်နက်ဖြင့် လွတ်လပ်ရေး ကြိုးပမ်းမှုမှ တွင်ပါဝင်ခဲ့သည့် မျိုးဆက်များ၏ ခေတ်ဖြစ်သည်။ အာဏာ ရ ဖဆပလ အစိုးရအဖွဲ့တွင်သာမက အသီးသီးသော လက်နက်ကိုင် တပ်ဖွဲ့များတွင် ပါဝင်နေသူများမှာ ဂျပန်ခေတ် လွတ်လပ်ရေး ကြိုးပမ်း စဥ် က လက်တွဲတိုက်ပွဲ ဝင်ခဲ့သူများဖြစ်ကြသည်။ ဗမာပြည် ကွန်မြူနစ်ပါတီ၊ ကွန်မြူနစ်ပါတီ (ဗမာပြည်) ကဲ့သို့ အယူဝါဒတခုထဲ အား ဆွဲကိုင်ထားသော်လည်း မတူညီသည့် လက်နက်ကိုင်တော်လှန်ရေး အဖွဲ့များပါဝင်သကဲ့သို့၊ ကရင်အမျိုးသားကာကွယ်ရေးအဖွဲ့ (KNDO) ကဲ့သို့ လူမျိုးဆိုင်ရာ အခွင့်အရေးအတွက် တိုက်ပွဲဝင်သည့် အဖွဲ့အစည်း များလည်း ပါဝင်ခဲ့သည်။

ဖဆပလ အစိုးရအနေဖြင့် အမျိုးသားရေးအစွန်းရောက်မှုအား ဆန့်ကျင်မည်ဟူသည့် ခေါက်စဥ်အောက် တွင်ဖွဲ့စည်းထားခြင်း ဖြစ်သော်လည်း ခြောက်ကြိမ်မြောက် သင်္ဂါယနာတင်ခြင်း၊ အစိုးရပိုင် ရေဒီယိုအစီအစဥ် များမှ ဗုဒ္ဓဘာသာတရားများ ဟောပြောဖြန့်ဝေခြင်း များပြုလုပ်ခဲ့ပြီး လူများစုဗုဒ္ဓဘာသာဝင်များ ထံမှ ထောက်ခံမှု ရရှိအောင်ကြိုးစားခဲ့သည်ကို တွေ့ရသည်။ ထို့အပြင် ကွန်မြူနစ် အယူဝါဒရှိသူများအား ဘာသာမဲ့များ၊ ဗုဒ္ဓဘာသာ အား စော်ကား

ဖျက်ဆီးသူများ အဖြစ်ပုံဖော်ခဲ့ရမှ ဗုဒ္ဓဘာသာသည် အခြားဘာသာတို့ထက် မြင့်မြတ်သည့်ဘာသာ ဖြစ်ကြောင်း တရားထူထောင်ရာ သို့ရောက်ရှိခဲ့သည်။ ၎င်းဝါဒဖြန့်ချိမှုမှာ ကွန်မြူနစ်အယူဝါဒရှိသူများအပေါ်သာမက ဗုဒ္ဓဘာသာဝင် အနည်းစုဖြစ်သည့် တိုင်းရင်းသားလက်နက်ကိုင်များ အပေါ်သာမက ပြည်တွင်းနေလူ့အဖွဲ့ အစည်းအသီးသီးထံ သက်ရောက်ခဲ့သည်။ အစိုးရကြီးမှုး၍ ဗုဒ္ဓဘာသာဘာသာရေး အခမ်းအနားများ၊ ဘုရားတည် ကျောင်းဆောက် လုပ်ငန်းများ သည်လည်း ဗုဒ္ဓဘာသာဝင် အသိုင်း အဝိုင်း၌ နိုင်ငံ၏ အထူးအခွင့်အရေး ရသူများအစုအဖြစ် လွဲမှားသည့် ခံစားချက်ကို ပိုမိုခိုင်မာစေခဲ့သည်။

အိမ်စောင့်အစိုးရလက်ထက် (၁၉၅၈-၁၉၆၀)

တွင်ကျင်းပသည့် ရွေးကောက်ပွဲတွင် ဗုဒ္ဓဘာသာအား နိုင် ငံတော်ဘာသာအဖြစ် ပြဋ္ဌာန်းမည်ဟူသည့် ဆွဲဆောင်မှုသည် နိုင်ငံရေးအာဏာကို ဘာသာရေးမက်လုံးဖြင့် ထိန်း ကြောင်းရယူရန် အဆိုးဆုံးကြိုးစားမှုဖြစ်ခဲ့သည်။ သို့ရာတွင် ၁၉၆၀ ရွေးကောက်ပွဲတွင် အများစုဗုဒ္ဓဘာသာများ အား "ဗုဒ္ဓဘာသာနိုင်ငံတော်" ဟူသည့် မက်လုံးဖြင့် သိမ်းသွင်းနိုင်ခဲ့ခြင်းမှာ ပြည်တွင်းစစ် ကနဦးကာလမှ စတင်၍ ဘာသာရေးအသုံးပြု နိုင်ငံရေးဆိုင်ရာ ဝါဒဖြန့်ချိမှုများ၏ အကျိုးဆက်သာဖြစ်သည်။ လွတ်လပ်ရေးရအပြီး ၁၂ တာ ကာလအတွင်းမှာပင် မြန်မာပြည်သူလူထုအား နိုင်ငံရေးဖြစ် စဥ်များအပေါ် ဘာသာရေးမှချဥ်းကပ်ရှုမြင်သည့် အလေ့အထအား နိုင်ငံတော်အဆင့် အရင်းအမြစ်သြဇာအား သုံးစွဲ၍ အောင်မြင်စွာ သွပ်သွင်းခဲ့ပြီဖြစ်သည်။ ဗုဒ္ဓ သာသာဝင်တို့၏ ဘာသာရေးအပေါ် အားသာချက်တခုအဖြစ် တွေးခေါ်ဆောင်ရွက်မှုများ တစတစ ထွန်းကားလာ ခဲ့ပြီး အိမ်ရှင်

ညွှဲ့သည်၊ လူများစု လူနည်းစု စသည့် ခံယူချက်များ အားကောင်းလာခဲ့သည်။ ဗုဒ္ဓဘာသာအားအခြား ဘာသာတရားများထက် မြင့်မြတ်သည့် ဘာသာအဖြစ်ခံယူသည့် ထုံးစံသည် ဗုဒ္ဓဘာသာလူများစုအသိုင်းအဝိုင်း တွင်ကျယ်ပြန့်စွာတည် ရှိလာခဲ့သည်။ လူနည်းစုအခြားဘာသာဝင်တို့တွင်လည်း ဘာသာရေး အပေါ် အခြေခံကာ ဒုတိယနိုင်ငံသားများသဖွယ် တွေးခေါ်နေထိုင် လာသည့် အစုနှင့် ဘာသာရေး တန်းတူညီမျှမှု အပေါ် ရပ်ခံတိုက်ပွဲ ဝင်သည့်အစု အဖြစ်ကွဲပြားမှုများ တစတစ ပေါ်ပေါက်လာခဲ့သည်။

မြန်မာ့ဆိုရှယ်လစ်လမ်းစဉ်ပါတီခေတ် (၁၉၆၂ - ၁၉၈၈)

မြန်မာ့နိုင်ငံရေးတွင် စစ်ဘောင်အကျယ်ဆုံးကာလဖြစ်ပြီး လူမျိုးရေး ဘာသာရေး ပဋိပက္ခများ မကြာခဏ ဖြစ်ပွားသည့် ကာလဖြစ်သည်။ နိုင်ငံရေးလမ်းစဉ် အမှားအယွင်းများကို အထိန်းအထေအဖြစ် ဗုဒ္ဓဘာသာအတွေး အခေါ်များအား ပိုမိုသွပ်သွင်းလာခဲ့သည်ကို တွေ့ရသည်။ နိုင်ငံတော် သံဃာမဟာနာယကအဖွဲ့အား ဗုဒ္ဓဘာသာနှင့် ပါတ်သက်သည့် ကိစ္စရပ်များပြုလုပ်ရန်အတွက် အစိုးရ၏ အထောက်အပံ့ဖြင့် ဖွဲ့စည်းခဲ့သည်ကိုတွေ့ရသည်။ နိုင်ငံ ရေးရည်ရွယ်ချက်များ အတွက် ဘာသာရေးအသုံးချမှုကို ပိုမိုပြုလုပ် လာခဲ့သည်။ ဥပမာအားဖြင့် နယ်နမိတ်ချင်း ထိစပ်လျက်ရှိသည့် တရုတ်နိုင်ငံနှင့် နိုင်ငံရေးအရ မကျေလည်မှုများ အတွက် တရုတ်- မြန်မာ အထိကရုဏ်ကို လည်းကောင်း၊ မဆလပါတီအား ပြည်သူလူထု၏ မကျေနပ်မှုမြင့်တက်နေချိန်တွင် ပြည်၊ တောင်ကြီးတို့၌ အစ္စလာမ် ဘာသာဝင်များအား ဦးတည်တိုက် ခိုက်သည့် ပဋိပက္ခများကို ဖန်တီးခဲ့သည်။ ၁၉၇၆ ခုနှစ်တွင်လည်း နဂါး မင်း စစ်ဆင်ရေးအမည်ဖြင့်

ရခိုင်ပြည်နယ်ရှိ ရိုဟင်ဂျာများအား ရည်ရွယ်သည့် နယ်မြေရှင်းလင်းမှု စစ်ဆင်ရေး တရပ် ဆင်နွှဲခဲ့သည်။ ထို့အပြင် လူတံတိုင်းကာရံရန် အစီအမံများကိုလည်း ပြစ်ဒဏ်ကျ အကျဥ်းသားများအား နေရာချထားရန် ကြိုးစားခဲ့သည်။

နိုင်ငံတော်ငြိမ်ဝပ်ပိပြားမှုတည်ဆောက်ရေးအဖွဲ့(နဝတ)/ နိုင်ငံတော်အေးချမ်းသာယာရေး နှင့်ဖွံ့ဖြိုးရေး ကောင်စီ ခေတ် (နအဖ) (၁၉၈၈ - ၂၀၁၀)

၁၉၈၈လူထုတော်လှန်ရေးအပြီးတွင် ပြည်တွင်းစစ်စတင်စဥ်က စတင်တောင်းဆိုခဲ့သည့် တန်းတူညီမျှ ရေး၊ ဒီမိုကရေစီရေး၊ စစ်အာဏာရှင်စနစ်ဆန့်ကျင်ရေးတောင်းဆိုချက်များသာမက လူ့အခွင့်အရေး၊ ကွဲပြားစုံလင် မှုလက်ခံရေး၊ ဖက်ဒရယ်ပြည်ထောင်စု အရေး စသည့် တောင်းဆိုချက်များ ပိုမိုများပြားစွာပေါ်ထွက်လာခဲ့ သည်။ တပ်မတော်အစိုးရမှလည်း လူမျိုးရေး၊ ဘာသာရေးဆိုင်ရာ ခွဲခြားဖိနှိပ်မှုများကို ပိုမိုပြုလုပ်လာသည်။ ထိုစဥ်က အတိုက်အခံခေါင်း ဆောင် ဖြစ်သူ ဒေါ်အောင်ဆန်းစုကြည် အားထိုးနှက်တိုက်ခိုက်မှုတွင်ပင် ၎င်း၏ အိမ်ထောင်ဖက်မှာ နိုင်ငံခြားသားဖြစ်နေသည်ကို ရည်ညွှန်း၍ တိုက်ခိုက်မှုများ ပြုလုပ်ခဲ့သလို၊ ပြည်ပနိုင်ငံသားနှင့် လက်ထပ်ခြင်း အား နိုင်ငံတော်သစ္စာဖောက်၊ အမျိုးသားသစ္စာဖောက် အဖြစ် အဓိပ္ပါယ် ဖွင့်ဆိုခဲ့သည်။

နဝတ/နအဖ လက်ထက်တွင် ဒီမိုကရေစီအရေး၊ လူ့အခွင့်အရေး လှုပ်ရှားမှုများ ကိုဦးတည်ဖိနှိပ်မှုများပိုမို ပြုလုပ်လာခဲ့သည်။ နိုင်ငံတကာ လူ့အခွင့်အရေးအဖွဲ့အစည်းများ၊ တက်ကြွလှုပ်ရှားသူများ၊ ပညာရှင်များ နှင့် နိုင်ငံတကာ အစိုးရများနှင့် ပြည်တွင်းလှုပ်ရှားတက် ကြွသူများ

အကြား ပူးတွဲဆောင်ရွက်မှုများ အားကောင်းခဲ့သည်။ နအဖ/နဝတ အစိုးရအနေဖြင့် ပြည်တွင်းပြည်ပ ဒီမိုကရေစီရေး၊ လူ့အခွင့်အရေး လှုပ်ရှားမှုများကို နှိပ်ကွပ်တားမြစ်ရန်အတွက် ပြည်တွင်း အတိုက်အခံ များ ကို ဖမ်းဆီးထိန်းသိမ်းသည်မှျမက၊ အတိုက်အခံ တို့၏ လှုပ်ရှားမှုများသည် ပြည်ပနိုင်ငံများ၏ ပံ့ပိုးမှုကြောင့်ပေါ်ပေါက် လာခဲ့ခြင်းဆိုသည် ယုတ္တိကိုထူထောင်ခဲ့သည်။ ပြည်ပနိုင်ငံများကို လည် မြန်မာ့ပြည်တွင်းရေးကို ဝင်ရောက်စွက်ဖက်ကာ နယ်ချဲ့ရန် ရည်ရွယ်ကြသူများအဖြစ် ပုံဖော်ဝါဒဖြန့်ခဲ့သည်။ ပြည်တွင်း ဒီမိုကရေစီ အရေးလူ့အခွင့်အရေးလှုပ်ရှားမှုများ အား အမျိုးသားသစ္စာဖောက် လုပ်ငန်းများအဖြစ် နိုင်ငံ ပိုင်မီဒီယာများကို အသုံးချပုံဖော်ခဲ့သည်။

နဝတ/နအဖ ခေတ်တွင် ကရင်ပြည်နယ်ထိုးစစ်ကြောင့် ထိုင်းနိုင်ငံဖက်သို့ နေရပ်စွန့်ခွါထွက်ပြေးသူနှုန်း မြင့်တက်လာသကဲ့သို့ ရခိုင်ပြည်နယ်မောင်တောဒေသတွင်လည်း ရိုဟင်ဂျာတို့ နေရပ်စွန့်ခွါမှု များဖြစ်ပွားခဲ့သည်။ ဘာသာရေးကိစ္စများအား နိုင်ငံရေးရည်ရွယ်ချက် ဖြင့် အသုံးပြုမှုမြင့်တက်ခဲ့ပြီး အမျိုးသားရေးစိတ်ဓါတ်ကို ပုံဖျက် နှိုးဆွကာ တိုင်းပြည်၏ အခြေခံလိုအပ်ချက်ဖြစ်သည့် ဒီမိုကရေစီ အရေး၊ လူ့အခွင့်အရေး လှုပ်ရှားမှုများအား လွှမ်း မိုးနိုင်ရန်ကြိုးစား ခဲ့သည်။ နိုင်ငံသားမှတ်ပုံတင်များအစား နိုင်ငံသားစိစစ်ရေး ကဒ်ပြားများ ပြောင်းလဲထုတ်ဝေခဲ့ပြီး မှတ်ပုံတင်ပြုလုပ်ရာတွင် ဗုဒ္ဓဘာသာဝင် မဟုတ်သူများအတွက် မှတ်ပုံတင်ရရှိနိုင်မှုကို ပိုမိုတင်းကြပ်ခဲ့သည်။ တ ရားဝင် စာဖြင့်ထုတ်ပြန်ထား ခြင်းမရှိသော်လည်း နိုင်ငံသားစိ စစ်ရေး ကဒ် တွင် ဖော်ပြရန်လို အပ်သည့် လူမျိုး၊ ဘာသာနေရာတို့တွင် ဗမာ/ဗုဒ္ဓဟု ဖြည့်စွက်ရန်အတွက် တွန်းအားပေးမှုများ ပြုလုပ်ခဲ့သည်။ အင်ဂျင်နီယာပညာ၊ ဆေး ပညာသင်ကြားရန် စစ်တက္ကသိုလ်များ၊

ကောလိပ်သိပ္ပံများ တိုးချဲ့ဖွင့်လှစ်ခဲ့ပြီး တက္ကသိုလ်အဆင့် စစ်ကြောင်းအား လုံးတွင် အစ္စလာမ်၊ ခရစ်ယာန် နှင့် ဟိန္ဒူဘာသာ ဝင်များအား ဝင်ရောက်ခွင့်ကိုကန့်သတ်ခဲ့သည်။ ဗုဒ္ဓဘာသာဝင် ဝင်များကြီးစိုးသည့် တပ်မတော်အဖြစ် ပုံဖော်လာခဲ့သည်။

ဘာသာရေး၊ လူမျိုးရေးပြဿနာများ အကြိမ်ပေါင်းများစွာဖြစ်ပွားသကဲ့သို့၊ အစိုးရမှကြီးမှူးကျင်းပသည့် အနောက်နိုင်ငံဆန့်ကျင်ရေး လူထုထောက်ခံပွဲများ အကြိမ်များစွာကျင်းပပြုလုပ်ခဲ့သည်။ နိုင်ငံတကာ အဝန်းအဝိုင်း ၏ မြန်မာ့ဒီမိုကရေးစီအရေးအပေါ် တပ်မတော်အစိုးရ၏ လုပ်ဆောင်ချက်များအတွက် ဖိအားများ၊ အရေးယူမှု များ မြင့်တက်လာချိန်၊ ကုလသမဂ္ဂကဲ့သို့ နိုင်ငံတကာ အဖွဲ့အစည်းများ၏ အရေးယူရန် ဆုံးဖြတ်ချက်များချမှတ်ချိန်၊ အစီရင်ခံစာများထွက်ပေါ်ချိန်တွင် အစိုးရဦးဆောင်သည့် ပြည်ပနိုင်ငံ ဆန့်ကျင်ရေး လူထုအစည်းအဝေးပွဲများကို မြို့တိုင်နီးပါးကျင်းပခဲ့သည်။ ပြည်တွင်းနိုင်ငံရေး ရေချိန်မြင့်တက်ချိန်မျိုးတွင် နိုင်ငံရေးထွက်ပေါက်အဖြစ် ဘာသာ ရေး၊ လူမျိုးရေးအဓိကရုဏ်းများကို ကောလဟာလများ ထုတ်လွှင့်ဖြန့်ချိကာ ဖော်ထုတ်ခဲ့သည်။ ထိုသို့ကျင်းပသည့် လူထုထောက်ခံပွဲများသို့ တက်ရောက်ရန် နိုင်ငံဝန်ထမ်းများအား သက်ဆိုင်ရာ ဝန်ထမ်းအကြီးအကဲများမှ တဆင့်သော်လည်းကောင်း၊ အရပ်သူအရပ်သားများအား သက်ဆိုက်ရာ ရပ်ကွက်အုပ်ချုပ်ရေးအဖွဲ့များမှ လည်း ကောင်း အတင်းအကြပ်တက်ရောက်ရန် အမိန့်ပေးခေါ်ယူခဲ့ပြီး ထိုပွဲကျင်း ပသည့် သတင်းအား နိုင်ငံပိုင်မီဒီယာများ တွင် ခေါင်းကြီးသတင်းများ အဖြစ် တခန်းတနားအကျယ်တဝင့်ဖော်ပြခဲ့ကြသည်။ ထိုကဲ့သို့ အစိုးရကိုယ်တိုင် ဖန်တီးပြုလုပ်သည့် လူထုအစည်းအဝေးပွဲများမှ ကြိုတင်စီစဥ်ပြီးဖြစ်သည့်

ဆုံးဖြတ်ချက်များ၊ ကြွေးကြော်သံဆောင် ပုဒ်များကို ချမှတ်လေ့ရှိသည်။ နအဖ ခေတ်တွင် ထင်ရှားလှသည့် “ပြည်သူ့သဘောထား” အချက်များ၊ ပြည်ပဆန့် ကျင်ရေး ကြွေးကြော်သံများ၊ ပြည်ပမီဒီယာများနှင့် သက်ဆိုင်သည့် ကြွေးကြော်သံများသည် ထိုသို့လူထုအစည်းအဝေး အတု အယောင်များဖြင့် ဖန်တီးပြုလုပ်ခဲ့ခြင်းဖြစ်သည်။

နဝတ/နအဖ ခေတ်တွင် ပဋိပက္ခများကို ဦးတည်သည့် ကောလဟာလဖြန့်ချိမှုများကို သက်ဆိုင်ရာနယ်မြေ ထောက်လှမ်းရေးတို့၏ ကွပ်ကဲမှုအောက်မှ သတင်းပေးအဖွဲ့အစည်းများ၊ အစိုးရမှ ဖွဲ့စည်းထားသည့် အဖွဲ့အစည်း များမှ အောက်ခြေ အဖွဲ့ဝင်များ၊ အရံမီးသတ်၊ တက်ကြွလှုပ်ရှားသူများ လူထုလှုပ်ရှားမှုများတွင် ပထမအဆင့်ဖြို ခွင်းရန် လက်ရုံးတပ်သဖွယ် ကြိုတင်ဖွဲ့စည်းထားသည့် ပြည်သူ့စွမ်းအားရှင် အဖွဲ့များမှ တဆင့်ဖန်တီးဖြန့်ချိခြင်း များ ပြုလုပ်ခဲ့သည်။ ထို့အပြင် ပဋိပက္ခစတင်သူများအဖြစ်လဲ လုပ်ဆောင်ခဲ့ကြသည်။ ထိုသို့လုပ်ဆောင်ရာတွင် သံဃာအတုများ အဖြစ် အသွင်ယူဆောင်ရွက်မှုများကို လည်းပြုလုပ်ခဲ့သည်။

ကောလဟာလ ဖြန့်ချိမှု နောက်ထပ်ပုံစံတမျိုးမှာ အမျိုးသားရေး၊ ဘာသာရေးနှင့် ပတ်သက်သည့် ဆောင်း ပါများ၊ စာတမ်းများကို တရားမဝင် ထုတ်ဝေသည့်ပုံစံဖြစ်သည်။ ၂၀၀၁ ခုနှစ် စက်တင်ဘာ ၁၁ ရက် အမေရိကန် နိုင်ငံတိုက်ခိုက်ခံရမှု အပြီးတွင် အစ္စလာမ်ဘာသာ အပေါ် တိုက်ခိုက်မှုများ ပိုမိုပြုလုပ်လာခဲ့သည်ကိုတွေ့ရသည်။ အစ္စလာမ်ပြုမှု၊ ဂျီဟတ် စသည်တို့ နှင့် ပြည်တွင်းနေ အစ္စလာမ်ဘာသာ ဝင်များနှင့် ချိတ်ဆက်ကာ ဝါဒဖြန့်မှုများ ပြု လုပ်ခဲ့သည်။ အစ္စလာမ်များသည် ဘာသာခြားများနှင့် အိမ်ရာထူထောင်ခြင်းမှ တဆင့် အစ္စလာမ်ဘာသာသို့ သွပ်သွင်းခြင်း လုပ်ဆောင်နေကြောင်း

သဘောတရားများ ဖြန့်ချိခဲ့ကြသည်။ အစ္စလာမ်ဘာသာဝင်တို့ အနေဖြင့် ဘာသာခြား အမျိုးသမီးများအား အိမ်ထောင်ဘက်အဖြစ် ရယူနိုင်ပါက အစ္စလာမ်နိုင်ငံများမှ ဘွဲ့အလိုက် ဆုငွေ (သို့) ထောက်ပံ့ကြေး များပေးကြောင်းဝါဒဖြန့်ချိမှုများပြုလုပ်ခဲ့သည်။

သတိထားဖွယ်အချက်မှာ တပ်မတော် အနေဖြင့် အိမ်ထောင်ဖက်များ အပေါ်အခြေခံတွက်ချက်မှု စနစ်အပြောင်းအလဲအဖြစ် တဆင့်မြင့်ရာထူးများ၊ ရာထူးတိုးမြှင့်ရန်အတွက် တက်ရောက်ရန်လိုအပ်သည့် သင်တန်းများ ရွေးချယ်ရာတွင် အိမ်ထောင်ဘက်၏ ဘွဲ့အမျိုးအစား၊ ဘွဲ့ရရှိချင်းရှိမရှိ ထည့်သွင်းတွက်ချက်မှုများ ပြုလုပ်လာခဲ့သည်။ ထို့အပြင် တပ်မတော်အရာရှိများ အနေဖြင့် ဘာသာခြားနှင့် ဘွဲ့မရရှိသူ (တက္ကသိုလ်ဝင်တန်း မအောင်မြင်သူ) များနှင့် လက်ထပ်ခွင့်တင်ခြင်းအား ခွင့် မပြုခြင်းများ၊ ဘာသာခြား (သို့) ဘွဲ့မရရှိသူများ နှင့် အိမ် ထောင်ပြုခဲ့သည့် တပ်မတော်အရာရှိများအား အရပ်ဖက်ဌာန များ zသို့ လွှဲပြောင်းခြင်း၊ တပ်မတော်အတွင်း ကာလ ကြာ ရာထူးဆိုင်းငံ့ခြင်းများကို လည်းပြုလုပ်ခဲ့သည်။

နအဖ ခေတ်တွင် လူမျိုးရေး/ဘာသာရေးခွဲခြားမှုများကို တပ်မတော်အပါအဝင်အစိုးရ အဖွဲ့အစည်းများတွင် စနစ်တကျကျင့်သုံးခဲ့သည် ကိုတွေ့ရသည်။ နိုင်ငံတော်ပိုင် မီဒီယာများ၊ ထောက်လှမ်းရေးတပ်ဖွဲ့များ၊ သတင်းပေးများ၊ တရားမဝင် စာအုပ် စာတမ်း ဖြန့်ဝေခြင်းများ စသည့်တို့မှ တဆင့် ပြုလုပ်ခဲ့သည်။ နိုင်ငံပိုင်မီဒီယာများတွင် နိုင်ငံခြားဆန့်ကျင်ရေး၊ အမျိုးသားရေးနှင့် ဘာသာရေးအဆိုအမိန့်များကို ပုံမှန်ဖော်ပြခဲ့ပြီး၊ ကျန်ဝါဒဖြန့်ချိရေးပုံစံ များကို ပဋိပက္ခများ ဖြစ်ပေါ်စေလိုသည့် အချိန်တွင်လည်းကောင်း၊ လူထုအားအကြောက်တရားဖြင့်

မလုံခြုံသည့် ခံစားချက် လွှမ်းမိုးစေ လိုသည့် အချိန်တွင်လည်းကောင်း စနစ်တကျမောင်းနှင် အသုံးပြုခဲ့သည်။

၂၀၀၇ ရွှေဝါရောင်တော်လှန်ရေးမှ ၂၀၁၀ ရွေးကောက်ပွဲကာလ

မြန်မာနိုင်ငံတွင် အင်တာနက်အသုံးပြုမှုကို ၂၀၀၁ ခုနှစ်ခန့်မှ စတင်၍ ရရှိခဲ့သော်လည်း တပ်မတော်စစ် ကြောင်းများ၊ စစ်ဌာနချုပ်များနှင့် ရန်ကုန်၊ မန္တလေးကဲ့သို့ မြို့ကြီးများတွင်သာ အကန့်အသတ်ဖြင့်စတင်ခွင့်ပြုခဲ့ ခြင်းဖြစ်သည်။ ရွှေဝါရောင်တော်လှန်ရေး ကာလတွင်မူ မြန်မာနိုင်ငံမြို့အများစုတွင် အင်တာနက်အသုံး ပြုနိုင်နေပြီးဖြစ်၍ အစိုးရဆန့်ကျင်ရေးလှုပ်ရှားမှုများတွင် အင်တာနက် မှတဆင့် ဆက်သွယ်ဆောင်ရွက်မှုများကို အသုံးပြု လုပ်ဆောင်ခဲ့သည်ကို တွေ့ရသည်။ ပြည်ပမီဒီယာများ၊ ပြည်ပရောက် တက်ကြွလှုပ်ရှားသူများအနေဖြင့် အင်တာနက်သတင်းစာမျက်နှာများ၊ ဘလော့များမှတဆင့် ရွှေဝါရောင်လှုပ်ရှားမှုများ၊ တပ်မတော်၏ ရက်စက်စွာတုံ့ပြန် ဖြေရှင်းမှုများကို အချိန်နှင့် တပြေညီကမ္ဘာသို့ တင်ပြနိုင်ခဲ့သည်။ ယခင်အချိန်ကာလများထက် နိုင်ငံတကာအသိုင်းအဝိုင်းနှင့် ပိုမိုပူးပေါင်း လုပ်ဆောင်နိုင်ခဲ့သည်။

ထိုအချိန်က ရုရှနိုင်ငံသို့သွားရောက် ပညာနေသည့် တပ်မတော်အရာရှိငယ်များတွင်လည်း အင်တာနက် ဘလော့ရေးသားခြင်း ပြုလုပ်သူများရှိသည်။ ၎င်းတို့အနက် Opposite Eye အမည်ရှိ တပ်မတော်အရာရှိငယ်အချို့ ပူးပေါင်းရေးသားသည့် ဘလော့တခုမှာ ရွှေဝါရောင်နှင့် ပါတ်သက်သည့် တပ်မတော်၏ လုပ်ဆောင်ချက်များ ဘက် မှ ရပ်တည်ရေးသားမှုများ၊ Chat Box မှတဆင့် တုံ့ပြန်မှုများ၊ g-talk၊ skype ကဲ့သို့ ဆက်သွယ်ရေးကွန်ယက် များ မှ တဆင့်

ဒီမိုကရေစီအရေး တက်ကြွလှုပ်ရှားသူများနှင့် စကားစစ်ထိုးမှုများ ပြုလုပ်လာခဲ့သည်။ အစောပိုင်းတွင် တပ်မတော်မှ ၎င်းတို့ ဘလော့ရေးသားခြင်းအား တားမြစ်ကန့်သတ်မှုများ ပြုလုပ်ခဲ့ သော်လည်း နောက်ပိုင်းတွင် အင်တာနက်၏ လူမှုကွန်ယက်များ၏ ဝါဒဖြန့်ချိရေး၏ ထိရောက်မှုကို သဘောပေါက်နားလည်လာပြီး ၂၀၀၈ ခုနှစ် အစောပိုင်းတွင် အစိုးရအထောက်အပံ့ဖြင့် ဘလော့စာမျက် နှာများ၊ ဆိုရှယ်မီဒီယာစာမျက်နှာများ၊ FM ရေဒီယို လှိုင်းများထူ ထောင်၍ ဝါဒဖြန့်ရာတွင်အသုံးပြုခဲ့သည်။ (ဥပမာ။ ပိတောက်မြေ) ထို့အချိန်မှစ၍ အင်တာ နက်နှင့် လူမှုကွန်ယက်များ၏ အသုံးဝင်ပြန့်နှံ့ပုံ ကို စနစ်တကျအသုံးချခဲ့သည်။ ပြင်ဦးလွင်မြို့အနီး ရတနာပုံဆိုဒ် ဘာစီတီးတွင် တပ်မတော်ကွန်ပြူတာကောလိပ်ဆင်း တပ်ကြပ် ကြီးများ၊ ဆက်သွယ်ရေးတပ်မှ အင်ဂျင်နီယာများ၊ ရုရှားပြန် ပါရဂူများနှင့် အင်တာနက်အသုံးပြုမှု စောင့်ကြည့်ခြင်း၊ အင်တာနက် စာမျက်နှာများအား တားဆီးခြင်းတို့ကို စတင်ပြုလုပ်ခဲ့ သည်။ ၎င်းမှာ တပ်မတော်၏ အင်တာနက်အသုံးချ ဝါဒဖြန့်ချိရေးနှင့် စောင့်ကြည့် ထိန်းချုပ် ရေး အစီအမံ၏ အစဖြစ်၍ ယခုအခါ လူဦးရေ ရာဂဏန်းဖြင့် နေပြည်တော်တွင် အခြေစိုက်၍ လုပ်ဆောင်လျက် ရှိပါသည်။

အထက်ပါဖြစ်စဥ် မြန်မာနိုင်ငံအုပ်စိုးသူအဆက်ဆက်၏ ဘာသာရေးအသုံးချ နိုင်ငံရေးဆောင်ရွက်ချက် များ၊ အသုံးပြုပုံများကို တင်ပြထားခြင်းဖြစ်ပါသည်။ ဖဆပလခေတ်၊ မဆလခေတ်တို့တွင် လူမျိုးရေး၊ ဘာသာ ရေး အသုံးချမှုများအပေါ် တိုက်ရိုက်ဆန့်ကျင်သည့် လှုပ်ရှားမှုမျိုး အားကောင်းစွာမတွေ့ခဲ့ရပေ။ လက်ဝဲရပ်ခံသူ တို့၏ ဘာသာရေးအသုံးချမှု၊ လူမျိုးရေးခွဲခြားမှုများ အပေါ်ဝေဖန်ပြောဆိုမှုများ

ရှိခဲ့သော်လည်း သီးခြားစီတည်ရှိ သည့် အမှတ်လက္ခဏာများထက် လူတန်းစားအမြင်ဖြင့် ချဉ်းကပ်မှုများကိုသာတွေ့ရှိခဲ့ရပါသည်။

နအဖ/နဝတခေတ်တွင်မှု စစ်အာဏာရှင်စနစ်ဆန့်ကျင်ရေးပင်မ ရည်ရယ်ချက်ကို လူ့အခွင့်အရေး၊ ကွဲပြားစုံလင်မှုလက်ခံနိုင်ရေး၊ ဒီမိုကရေစီရေး၊ တန်းတူညီမျှရေး စသည့်သီးခြားတန်ဖိုးတို့ ဖြင့် ချဉ်းကပ်လာခဲ့ သည်။ ဘာသာရေးပဋိပက္ခ၊ လူမျိုးရေးပဋိပက္ခများ ကင်းစင်ရန် ကြိုးပမ်းလှုပ်ရှားကြသည့် လူ့အခွင့်အရေးကာ ကွယ်သူများ၊ အဖွဲ့အစည်းများ မြန်မာ့နိုင်ငံရေးအခင်းအကျင်းတွင် ပါဝင်လာခဲ့သည်။ စစ်အာဏာတို့ဘက်မှ အာဏာတည်မြဲရေးအတွက် ဗမာလူမျိုးကြီးဝါဒ နှင့် ဘာသာရေး၊ လူမျိုးရေးခွဲခြားမှုများ ကျင့်သုံး ခဲ့ပြီး ဒီမိုကရေစီ အရေးတက်ကြွလှုပ် ရှားသူများဘက်မှ လူမျိုးကြီး ဝါဒနှင့် အာဏာရှင်စနစ်အမြစ်ပြတ်ရေး၊ ဘာသာရေး၊ လူမျိုး ရေး လွတ်လပ်ခွင့် နှင့် ကွဲပြားစုံလင်ငြိမ်းချမ်းစွာ နေထိုင်နိုင်ရေး တို့အတွက် ရပ်ခံ တိုက်ပွဲဝင်ခဲ့ကြသည်။

၂၀၁၀ ရွေးကောက်ပွဲကာလ

၁၉၉၀ ရွေးကောက်ပွဲအနိုင်ရပါတီ အမျိုးသား ဒီမိုကရေစီအဖွဲ့ချုပ်မ ပါဝင်သည့် ၂၀၁၀ ရွေးကောက်ပွဲတွင် အနိုင်ရခဲ့သည့် ပြည်ထောင်စု ကြံ့ခိုင်ရေးနှင့်ဖွံ့ဖြိုးရေးပါတီသည် ဒီမိုကရေစီအရေး၊ ငြိမ်းချမ်းရေး၊ လူ့အခွင့်အရေး စသည့်စကားလုံးများကို လှိုင်လှိုင်သုံးစွဲခဲ့သည်။ ၂၀၁၀ ရွေးကောက်ပွဲ၌ မြန်မာ့နိုင်ငံရေးတွင် ပဋိပက္ခခလုပ်အဖြစ် ကာလရှည်ကြာစွာ တည်ရှိခဲ့သည့် ရခိုင်ပြည်နယ်တွင်နေထိုင်သည့် ရိုဟင်ဂျာများအား White Card များ ထုတ် ဝေပေးခဲ့ပြီး နိုင်ငံသားအခွင့်အရေးဖြစ်သည့် မဲပေးခွင့်ပေးခဲ့သည်။ ထိုမျှမက

အစ္စလာမ်ဘာသာဝင် ကိုယ်စားလှယ် လောင်းများရွေးချယ်၍ ရွေးကောက်ပွဲဝင်ရောက်စေခြင်းများကိုလည်း ပြုလုပ်ခဲ့သည်။ ရွေးကောက်ပွဲမဲဆွယ် ကာ လတွင်လည်း ရခိုင်ပြည်နယ်ရှိ ရိုဟင်ဂျာများ၏ နိုင်ငံသားဖြစ်မှုခွင့်အတွက် ဆက်လက်လုပ်ဆောင်သွားမည် ဖြစ်ကြောင်း ပြောဆိုစည်းရုံးခြင်းများ ပြုလုပ်ခဲ့သည် ကို တွေ့ရှိရသည်။ တဘက်တွင်လည်း ၂၀၁၁ ခုနှစ်မှစတင်၍ ပြည်တွင်းစစ်ရပ်စဲရေးနှင့် ငြိမ်းချမ်းရေးအတွက် ဆောင်ရွက်မှုများ တွေ့ရှိခဲ့သည်။

တပ်မတော်အရာရှိဟောင်းများ ဖြင့်ဖွဲ့စည်းထားသည့် ပြည်ထောင်စုကြံ့ခိုင်ရေးနှင့် ဖွံ့ဖြိုးရေးပါတီသည် တပ်မတော်အုပ်ချုပ်သည့်ကာလအတွင်း ၎င်းတို့ကိုတိုင် ချိုးဖောက်ဖိနှိပ်ခဲ့သည့် ဒီမိုကရေစီအရေး၊ လူ့အခွင့်အရေး၊ တန်းတူညီမျှရေးနှင့် ကွဲပြားစုံလင်မှု လက်ခံနိုင်ရေးအပေါ် အလေးထားသည့်ပါတီတရပ်အဖြစ် ပုံဖော်ဆောင်ရွက်မှုပြုလုပ်ခဲ့သည်။

၂၀၀၃ ခုနှစ် ကျောက်ဆည်လူမျိုးရေး၊ ဘာသာရေး ပဋိပက္ခဖန်တီးသူတဦးအဖြစ် ထောင်ဒဏ်ကျခံခဲ့ရ သည့် နာမည်ကျော်သံဃာတပါးဖြစ်သည့် မစိုးရိမ်ရှင်ဝီရသူ ကိုယ်တိုင်ပင်လျှင် ၂၀၁၂ အစောပိုင်း ပြန်လည်လွတ် မြောက်ပြီးခဲ့ပြီးနောက်တွင် ကျောက်ဆည်ပဋိပက္ခကြောင့် ထောင်ဒဏ်ကျခံနေရဆဲဖြစ်သည့် အစ္စလာမ်ဘာသာ ဝင်များ လွတ်မြောက်ရေးအတွက် ထုတ်ဖော်ပြောဆိုမှုများပြုလုပ်ခြင်း၊ ဆန္ဒပြပွဲများပြုလုပ်ခြင်းစသည့် ကွဲပြားစုံ လင်မှုဆိုင်ရာ လှုပ်ရှားမှုများ ပြုလုပ်ခဲ့သည်။

ထိုအချိန်ကာလအတွင်း နှစ်ပေါင်းများစွာ ပုံသွင်းခံခဲ့ရသည့် နိုင်ငံခြားသားကြောက်ရောဂါ၏ သက်ရောက် မှုကိုလည်း

မြစ်ဆုံဆည်တည်ဆောက်ရေး၊ လက်ပံတောင်းကြေးနီစီမံကိန်း၊ ကျောက်ဖြူ-ကူမင်မီးရထားလမ်း နှင့် ရေနံနှင့် ဓါတ်ငွေ့ပိုက်လိုင်းသွယ်တန်းခြင်းတို့အား အကြောင်းပြု၍ တရုတ်နိုင်ငံဆန့်ကျင်ရေးလှိုင်းများကို တွေ့ရှိ ရသည်။ နိုင်ငံရေးတက်ကြွလှုပ်ရှားသူများ၊ သံဃာတော်များ ပါဝင်သည့်လှုပ်ရှားမှုများ ဖြစ်ပေါ်ခဲ့ပြီး အခြေခံပညာကျောင်းများတွင် အခြေပြုသည့် တရုတ်နိုင်ငံထုတ်မုန့်များ ဆန့်ကျင်ရေးနှင့် မြန်မာ့ရိုးရာ သရေစာဖော်ထုတ်ရေး လှုပ်ရှားမှုများ ပြုလုပ်ခြင်း၊ တရုတ်ကုန်စည်များအား သပိတ်မှောက်ရန် လှုံ့ဆော်ခြင်း တို့ပြုလုပ်ခဲ့သည်။ အမျိုး သားရေးလက္ခဏာ ဆောင်သည့်လှုပ်ရှားမှုများလုံးဝပျောက်ကွယ်သွားခြင်း မျိုးမဟုတ်ခဲ့ပေ။ လက်ရှိ အမျိုးဘာသာ သာသနာစောင့်ရှောက်ရေး အဖွဲ့ (မဘသ)၏ အစောပိုင်းကာလများသည် အစ္စလာမ်မစ် ဆန့်ကျင်ရေးထက် တရုတ်နိုင်ငံဆန့်ကျင်ရေး လှုပ်ရှားမှုများတွင် ပိုမိုတွဲဆက်ပါဝင်ခဲ့သည်။ အရှင်ဝီရသူကိုယ်တိုင် လက်ပန်းတောင်း ကြေးနီစီမံကိန်းဆန့်ကျင်ရေးလှုပ်ရှားမှုများ၊ ပိုက်လိုင်းဆန့်ကျင်ရေး လှုပ်ရှားမှုများတွင် တက်ကြွစွာပူးပေါင်းပါဝင် ခဲ့သည်။ တရုတ်ဆန့် ကျင်ရေးလှုပ်ရှားမှုများသည့် ထိုအချိန်က အာဏာရပြည်ခိုင်ဖြိုးအစိုးရ နှင့် တက်ကြွလှုပ်ရှား သူများအကြား အကြီးမားဆုံး ပြဿနာ တရပ်ဖြစ်ခဲ့ပြီး တပ်မတော်အစိုးရကာလ ဒီမိုကရေစီအရေး၊ လူ့အခွင့်အ ရေး တက်ကြွလှုပ်ရှားသူများ အပေါ်ပြုမူခဲ့သည့် ဖိနှိပ်မတရားပြုမှုများကို ပြည်တွင်းရှိတရုတ်နိုင်ငံစီမံကိန်း များ အပေါ် ဆန့်ကျင်သူများအား အစားထိုးပြုမူခဲ့သည်။

၂၀၁၂ ခုနှစ် ဧပြီလတွင် ကျင်းပခဲ့သည့် ကြားဖြတ်ရေးကောက်ပွဲအပြီးတွင် အမျိုးသားဒီမိုကရေစီအဖွဲ့ချုပ် ကိုယ်စားလှယ်အချို့

လွှတ်တော်တွင်းသို့ရောက်ရှိခဲ့သည်။ ထို့ကာလသည် တရုတ်နိုင်ငံ၏ မြန်မာ ပြည်တွင်းစီမံ ကိန်းများအပေါ် ပြည်သူလူထု၏ ဆန့်ကျင်မှု အမြင့်ဆုံးအချိန်လည်း ဖြစ်သည်။ ၂၀၁၂ ခုနှစ် ဂျွန်လတွင် ရခိုင်ပြည်နယ်၌ အစ္စလာမ်ဆန့်ကျင်ရေး လှုပ်ရှားမှုများ အတွဲလိုက်ပေါ် ပေါက်ခဲ့ပြီး နိုင်ငံရေးအခြေအနေ အရွေ့အပြောင်း ကို ရည်ရွယ်သည့် ဘာသာရေးပဋိပက္ခများ ပြန်လည်ဖြစ်ပေါ်လာခဲ့သည်။ အမျိုး ဘာသာ သာသနာ စောင့်ရှောက်ရေး အဖွဲ့ (ထိုစဥ်က ၉၆၉) အဖွဲ့၏ လှုပ်ရှားမှုများ နိုင်ငံအနှံ့အပြားတွင် အားကောင်းလာခဲ့သည်။ ၉၆၉ ဟူသည့်နာမည် သည်ပင်လျှင် အစ္စလာမ်ဘာသာဝင်တို့၏ အထိမ်းအမှတ်ဖြစ်သည့် ၇၈၆ အခေါ်အဝေါ်အား ရည်ရွယ်တိုက်ခိုက် သည့် သတင်းစကားဖြစ်ခဲ့သည်။ ၂၀၁၂ မတိုင်မီကတည်းက ရှိခဲ့ပြီးဖြစ်သည့် တရုတ်ဆန့်ကျင်ရေးလှိုင်းမှ လှုပ်ရှား မှုအချို့၏ အရှိန်ကို ပြောင်းလဲအသုံးချခဲ့သည်။ ဥပမာအားဖြင့် တရုတ်ကုန်ပစ္စည်း ဆန့်ကျင်ရေးလှုပ်ရှားမှုအား ဘာသာတူဆိုင်များ တွင်သာ ဈေးဝယ်ယူရေး လှုံ့ဆော်မှုများ ပြုလုပ်ခဲ့သည်။ ၉၆၉ အဖွဲ့နှင့် ပတ်သက်သည့် အလံ၊ ဆောင်ပုဒ်၊ အမှတ်တံဆိပ်၊ သီချင်း၊ ဂျာနယ်၊ စာဆောင်စသည့် သင်္ကေတပြုခြင်းနှင့် ဝါဒဖြန့်ချိရေး ယန္တရားကို စနစ် တကျမောင်းနှင်လာခဲ့သည်။ မြန်မာနိုင်ငံ၏ ပထမဆုံး ကြီးမာကျယ်ပြန့် စနစ်ကျစွာ လှုပ်ရှားသည့် လူမျိုးရေး၊ ဘာ သာရေး ခွဲခြားမှု အခြေခံသည့် အဖွဲ့အစည်းဖြစ်သည်။ ၂၀၁၂ ရခိုင်ပြဿနာအပြီး OIC ဆန့်ကျင်ရေးနှင့် သမ္မတ ဦးသိန်းစိန်ထောက်ခံပွဲ အပြီးတွင် တရုတ်စီမံကိန်းများနှင့် ပတ်သက်သည့် ပြောဆိုလှုပ်ရှားမှုများတွင် လုံးဝပါဝင် ပတ်သက်ခြင်း မရှိတော့ပဲ အစ္စလာမ်ဆန့်ကျင်ရေး အင်အားစုအဖြစ်သာ စတင်၍ ရပ်တည်ခဲ့သည်။

၂၀၁၃ ခုနှစ် မိတ္ထီလာ ပဋိပက္ခသည် အမျိုးသားရေးသမားတို့၏ အခန်းကဏ္ဍအား အမြင့်ဆုံးတွန်းပို့ပေး သည့် အချိုးအကွေ့ဖြစ်ပြီး ၎င်းနောက်ပိုင်းတွင် အစ္စလာမ်ဆန့်ကျင်ရေး လှုပ်ရှားမှုများ နိုင်ငံအနှံ့အပြားအကျယ် ပြန့်ဆုံးပေါ်ပေါက်ခဲ့သည်။ မဘသ အဖွဲ့များ နိုင်ငံအနှံ့ဖွဲ့ စည်းခြင်း၊ ၉၆၉ အထိမ်းအမှတ်တံဆိပ်များအား အိမ်များ၊ ဈေးဆိုင်များ၊ စက်သုံးယာဉ်များ တွင်တပ်ဆင်ခြင်း စသည့် လှုပ်ရှားမှုများကျယ်ပြန့်စွာ ပြုလုပ်ခဲ့ပြီး အစ္စလာမ် ဘာသာဝင်များအား ဦးတည်သည့် တိုက်ခိုက်မှုများ၊ ပဋိပက္ခဖန်တီး ခြင်းများကို နိုင်ငံအနှံ့ပြုလုပ်ခဲ့သည်။ ရိုဟင် ဂျာဟူသည့် အခေါ်အဝေါ်မှ အစ နိုင်ငံတော်သီချင်းသီဆိုနိုင်မှုမရှိခြင်းအထိ ဝါဒဖြန့်ချိမှုများ ပြုလုပ်ခဲ့ပြီး ဘာသာစကား၊ ယဉ်ကျေးမှု၊ လူမှုစီးပွားအခြေအနေ တို့အရ ဖြစ်ပေါ်လာသည့် မတူညီမှုများကို ချဲ့ထွင်ပြောဆိုကာ ပဋိပက္ခ များကို ပိုမိုကြီးထွားစေရန် ဖန်တီးခဲ့ကြသည်။ ထိုသို့ဝါဒဖြန့်ချိမှုများ အား အင်တာနက်လူမှုကွန်ယက်များမှတဆင့် စနစ်တကျဖြန့်ဝေခဲ့ ကြခြင်း ဖြစ်၍ လှုပ်ရှားမှုများအတွက် ချိန်းဆိုခြင်း၊ ကောလဟာလဖြန့် ချိခြင်းများကို မတူညီ သည့် အကောင့်အတုပေါင်း များစွာမှ တဆင့်ပြုလုပ်ခဲ့သည်။ ယနေ့ Facebook ကိုယ်တိုင်မှ အမုန်းစကားဖြန့်ချိ သူများအဖြစ် သုံးစွဲသူအချို့အား အရေးယူဖယ်ရှားပြီးနောက်တွင်ပင် ၎င်းအမျိုးသားရေး အစွန်းရောက် သမားများ သည့် Secret Group/Closed Group များအဖြစ် ဆက်လက်လှုပ်ရှားလျက်ရှိသည်ကို တွေ့ရှိရသည်။

ထိုကာလများအတွင် ဖြစ်ပွားခဲ့သည့် လူမျိုးရေးဘာသာရေး ပဋိက္ခများတွင် လူ့အခွင့်အရေးကာကွယ်သူ များအနေဖြင့် အစုအဖွဲ့လိုက်လည်းကောင်း၊ ချိတ်ဆက်မှုကွန်ယက်များ ဖြင့်သော်

လည်းကောင်း ဘာသာရေး ပဋိ ပက္ခများကို ဆန့်ကျင်ခဲ့ကြပြီး လူနည်းစု အစ္စလာမ်ဘာသာဝင်တို့အပေါ် ကာကွယ်စောင့်ရှောက်ခဲ့ ကြသည်။ ၂၀၁၄ သန်ခေါင်းစာရင်းကောက်ယူရာတွင်မှု ၂၀၁၀ ရွေးကောက်ပွဲတွင် ရိုဟင်ဂျာများအဖြစ် အသိမှတ်ပြုကာ နိုင်ငံသား အခွင့်အရေးဖြစ်သည့် မဲပေးခွင့်ပြုခဲ့သည့် ရိုဟင်ဂျာများထံမှ အသိမှတ်ပြုကဒ်များ ပြန်လည်သိမ်းယူသည်သာ မက ဘင်္ဂလားဒေ့ရှ်မှလူများဟု အဓိပ္ပါယ်ဆောင်သည့် "ဘင်္ဂါလီ" ဟူသည့်အမည်ကို ပြောင်းလဲခေါ်ဆိုခံရန် ဖိအားပေးခဲ့သည်။ ရိုဟင်ဂျာများမှ လက်မခံသည့်အတွက် သန်းခေါင်စာရင်းတွင်ထည့် သွင်းကောက်ယူမှုမပြုပဲ ချန်လှပ် ထားခဲ့သည်။ White Card များကိုလည်း ပြန်လည်သိမ်းယူခဲ့ပြီး အကျိုးဆက်အားဖြင့် ၂၀၁၅ ရွေးကောက်ပွဲတွင် ရခိုင်ပြည်နယ် ဘူးသီးတောင်၊ မောင်တောနှင့် စစ်တွေ မြို့နယ်များတွင် မဲပေးခွင့်ရှိသူအရေအတွက်မှာ ထင်ရှားစွာ လျော့ကျခဲ့သည်။ ထို့အပြင် ပြည်ထောင်စုကြံ့ခိုင် ရေးနှင့်ဖွံ့ဖြိုးရေး ပါတီသည်လည်း အစ္စလာမ်အမတ်လောင်းများ တင်သွင်းခြင်း မရှိတော့သကဲ့သို့ ပါတီကြီးအများ စုတွင်လည်း အစ္စလာမ်ဘာသာဝင်လွှတ်တော်ကိုယ်စားလှယ် လောင်းများ ပါဝင်ခဲ့ခြင်းမရှိတော့ပါ။ ဗုဒ္ဓဘာသာဝင်လူများ စုထောက်ခံမှုအတွက် ရည်ရွယ်၍ လုပ်ဆောင်ခဲ့ခြင်း ဖြစ်သည်။

အမျိုးသားဒီမိုကရေစီအဖွဲ့ချုပ်အစိုးရအဖွဲ့အာဏာရပြီးချိန်တွင် ပေါ်ပေါက်ခဲ့သည့် ၂၀၁၆၊ ၂၀၁၇ ခုနှစ်များ တွင်ဖြစ်ပွားခဲ့သည့် ရခိုင်ပြည်နယ် လူမျိုးရေးဘာသာရေး ပြဿနာများအပြီးတွင်မှု ရိုဟင်ဂျာဟူသော လူမျိုးအ မည် အစား ဘင်္ဂါလီအမည်ကို တွင်ကျယ်စွာ သုံးစွဲလာကြယုံမျှမက "ရိုဟင်ဂျာ" ဟူသောစကားလုံးသည်ပင်လျှင် အမျိုးသားသစ္စာဖောက်၊ OIC အထောက်ပံ့ခံစသည့် အဓိပ္ပါယ်ကို ကိုယ်စားပြုသည့်သဖွယ် ဖြစ်ပေါ်လာခဲ့သည်။ ပြည်တွင်းမီဒီယာများ

အနေဖြင့်လည်း ဘင်္ဂါလီအသုံးကိုသာ တွင်ကျယ်စွာ အသုံးပြုလာခဲ့ကြသည်။ ၂၀၁၇ တွင် လူပေါင်းများစွာ ဘင်္ဂလားဒေ့ရှ်နိုင်ငံသို့ နေရပ်စွန့်ခွာထွက်ပြေးပြီးသည့်နောက်တွင် လူ့အခွင့်အရေး တက်ကြွလှုပ်ရှားသူများ၊ နိုင်ငံရေးပါတီများ၊ နိုင်ငံရေးခေါင်းဆောင်များအကြားတွင် သဘောထားကွဲလွဲမှုအများအပြားပေါ်ပေါက်ခဲ့၍ သမိုင်းတွင် အစ္စလာမ်ဆန့်ကျင့်မှုလှိုင်း အမြင့်ဆုံးနှင့် အမျိုးသားရေးဝါလှိုင်းအမြင့်ဆုံးအချိန်သို့ရောက်ရှိခဲ့သည်။

ယခင်က လူ့အခွင့်အရေး၊ ဒီမိုကရေစီအရေး ရပ်ခံခဲ့သူများအနေဖြင့် လူ့အခွင့်အရေးနှင့် ကျင့်ဝတ်ဆိုင်ရာ ရှုထောင့်မှ ချဉ်းကပ်မှုများမှ စွန့်ခွာကာ အမျိုးသားရေး၊ ပြည်တွင်းရေး၊ တရားဥပဒေစသည့်တို့အပေါ်တွင်ရပ်ခံ ပြောဆိုမှုများ ပြုလုပ်လာခဲ့သည်။ လက်တွေ့၌ မြန်မာနိုင်ငံတွင်ကျင့်သုံးလျက်ရှိသည့် တရားဥပဒေများ၊ ဒေသန္တရဥပဒေများမှာ ကိုလိုနီအစိုးရလက်ထက်မှ စတင်ခဲ့သည့် ဥပဒေများကိုအဆက်ဆက်အုပ်စိုးသူတို့ အလိုကျ ပြင်ဆင် ဖြည့်စွက်ထားသည့်ဥပဒေများသာဖြစ်၍ လူ့အခွင့်အရေးစံနှုန်း၊ ကျင့်ဝတ်စံနှုန်းများနှင့်သွေဖီလျက်ရှိသည်။ မှုတ၍ လူ့အခွင့်အရေးစံနှုန်း၊ လူ့ကျင့်ဝတ်စံနှုန်းများနှင့် ကိုက်ညီသည့် ဥပဒေများဖြင့်သာ တရာဥပဒေစိုးမိုးမှုအားအကောင်အထည် ဖော်နိုင်မည် ဖြစ်သည်။

အမျိုးသားရေးဝါဒ (၂၀၁၈)

လက်ရှိကာလ မြန်မာ့နိုင်ငံရေးတွင် အမျိုးသားရေးအစွန်းရောက်လှုပ်ရှားမှုများ ထင်ရှားစွာတွေ့မြင်နိုင် သကဲ့သို့ ၎င်းအမျိုးသားအစွန်းရောက်လှုပ်ရှားမှုကို ဖန်တီးနေသည့် အစုအဖွဲ့၊ လူပုဂ္ဂိုလ်များကိုထောက်ခံအားပေး နေသူများ၊ ၎င်းတို့၏ လှုပ်ရှားမှုများအား

မသိကျိုးကျွံပြုနေသည့် သူများမှာ အများစုဖြစ်၍ အမျိုးသားရေးအစွန်း ရောက်မှုအား ခုခံဆန့်ကျင်ရန်ကြိုးစားနေသူမှာမူ လူနည်းစုအဖြစ်သာ တွေ့မြင်ရသည်။

အမျိုးသားရေးအစွန်းရောက်များ

အမျိုးသားရေးအစွန်းရောက်အဖွဲ့များသည် ဘာသာရေးလူမျိုးရေး အစွန်းရောက်လှုပ်ရှားမှုများ ပိုမိုပြု လုပ်လာခဲ့သည်ကို တွေ့ရှိရသည်။ ရိုဟင်ဂျာတို့အပေါ်ဆန့်ကျင်ရေးလှုပ်ရှားမှုများသာမက တိုင်းရင်းသား လက် နက်ကိုင်များအား အပြုတ်တိုက်ရန် တောင်းဆိုမှုများ ပြုလုပ်ခြင်း၊ တပ်မတော်၏ ရခိုင်ပြည်နယ်နှင့် ပြည်တွင်းစစ် ပွဲများတွင် ပါဝင်ဆောင်ရွက်မှုများကို ထောက်ခံခြင်း၊ “ဝက်သားစားပွဲတော်” ကဲ့သို့ ဘာသာအယူဝါဒတရပ်အား လှောင်ပြောင်နှိမ့်ချသည့် အခမ်းအနားများ ကျင်းပခြင်း အစ္စလာမ်ဘာသာဝင်တို့ ဝတ်ပြုဆုတောင်းခြင်း၊ ဘာသာရေး ဆိုင်ရာအခမ်းအနားကျင်းပခြင်း တို့အားတားမြစ် နှောက်ယှက်ခြင်းကဲ့ တို့ ပြုလုပ်ခဲ့သည်။ ဤကဲ့သို့ အစွန်းရောက် အမျိုးသားရေး လှုပ်ရှားမှုများကို ထိရောက်စွာတားရန် တာဝန်ရှိသူ တို့ဘက်မှ ပျက်ကွက်ခဲ့ သည်ကို လည်းတွေ့ ရသည်။ အစိုးရ၏ တားမြစ်မှုများကို လူများစုဗုဒ္ဓဘာသာများ၏ အမြင်တွင် ဘာသာ သာသနာအား စော်ကားသည့် အမိန့်အဖြစ် ပုံဖော်ဝါဒဖြန့်ချိကာ တုံ့ပြန်ခဲ့သည်ကိုတွေ့ ရသည်။ တပ်မတော်အစိုးရလက်ထက် ကရင်အမျိုးသားအစည်းအရုံး (KNU) အား ဖြိုချရန်အတွက် ဘာသာရေးအရသွေးခွဲ အသုံးပြုခဲ့သည့် ဗုဒ္ဓဘာသာ ကရင်အစည်းအရုံး (DKBA) နှင့် ၂၀၁၀ တွင် DKBA မှနယ်ခြားစောင့်တပ်အဖြစ်ပြောင်းလဲဖွဲ့စည်းခဲ့သည့် တပ်မ

တော်လက်အောက်ခံ တပ်ရင်းများသည်သည် အမျိုးသားရေး အစွန်းရောက်အဖွဲ့များ၏ လက်နက်ကိုင်အင်အားစု အဖြစ်ထင်ရှား မြင်သာသည့် ဥပမာတရပ် ဖြစ်သည်။ ထို့အပြင် ရှမ်းပြည်နယ်ကဲ့သို့ တိုင်းရင်းသားလူမျိုးစုံနေထိုင်သည့် ဒေသတွင် လည်း လက်နက်အပ် ဖျက်သိမ်းထားသည့် တိုင်းရင်းသား လက်နက်ကိုင် အဖွဲ့ဟောင်း တခုအား အမျိုးဘာသာသာသနာ ဆိုင်ရာကိစ္စများ ဆောင်ရွက်ရန် လက်နက်ပြန်လည်တပ်ဆင်ပေးခြင်း၊ ဗုဒ္ဓဘာသာဝင် မနု တိုင်းရင်းသားများအား ပြည်သူ့စစ်ဖွဲ့ရန် ကြိုးစားခြင်း တို့ကို တွေ့ရှိရသည်။ ရခိုင်ပြည်နယ်တွင်လည်း ရခိုင်တိုင်း ရင်းသားကျေးရွာ များထူထောင်ကာ လူတံတိုင်းကာရန်ကြိုးပမ်းခြင်း၊ လက်နက်ကိုင် ကာကွယ်ရေးတပ်ဖွဲ့များ ဖွဲ့ ရန် ကြိုးပမ်းခြင်းတို့ကို တွေ့ရသည်။ ထိုကဲ့သို့ရည်ရွယ်ချက်ဖြင့် ထူထောင်ခဲ့သည့် သဘော်ကွေ့ကျေးရွာအား ဖြိုဖျက် ရာတွင် လက်ပစ်ဗုံး၊ လက်ကိုင် စကားပြောစက်၊ ကျည်ကာအကျႌနှင့် ကျည်ဆံများ ဖမ်းစီးရရှိခဲ့ သော်လည်း ခေါင်း ဆောင်များအား တရားစွဲဆိုရာတွင် တည်ဆဲဥပဒေအရ နှစ်ရှည် ပစ်ဒဏ်ကျခံရနိုင်သည့် လက်နက်ပုဒ်မ၊ ဆက် သွယ်ရေးပုဒ်မ တို့ဖြင့် တရားစွဲဆိုခြင်းမပြုလုပ်ပဲ အမြင့်ဆုံးပစ် ဒဏ် ၂ နှစ်အထိသာ ကျခံနိုင် သည့် ၅၀၅(ခ) ကိုသာ ကျင့်သုံးခဲ့သည်။

တပ်မတော်

တပ်မတော်အနေဖြင့် ၂၀၁၅ ခုနှစ်နောက်ပိုင်းတွင် နိုင်ငံလုံးဆိုင်ရာ အပစ်အခတ်ရပ်စဲရေးစာချုပ် လက်မှတ် ရေးထိုးထားသည့် တိုင်းရင်း သားလက်နက်ကိုင်တပ်ဖွဲများအပေါ် ပိုမိုခွဲခြား ဆက်ဆံမှုများ ပြုလုပ်လာသကဲ့သို့၊ လက်မှတ်မထိုးရ သေးသည့် တိုင်းရင်းသား

အဖွဲ့အစည်းများကိုလည်း ထိုးစစ်များဆင်နွှဲခြင်းကို ပိုမိုလုပ်ဆောင်လာခဲ့သည်။ ရခိုင်ဒေသ တွင်လည်း မျှတမှုမရှိသည့် တည်ဆဲ ဥပဒေများကိုကိုပင် ပိုမိုဆိုးရွားစွာ ကိုင်တွယ်ကျင့် သုံးခဲ့သည်။ ပြည်ပမီဒီယာများ၏ ဖော်ထုတ်မှုများ ကြောင့် ပေါ်ပေါက်ခဲ့သော ရခိုင်ဒေသ၌ ဥပဒေမဲ့ လုပ်ဆောင်ခဲ့ သည့်အမှုများ အတွက် အရေးယူခဲ့ခြင်းများ ပြုလုပ်ခဲ့သော်လည်း တဖက်တွင် တပ်မတော်သည့် ဥပဒေနှင့်အညီ နိုင်ငံကိုကာ ကွယ်နေ ခြင်းဖြစ်ကြောင်း၊ အရေးယူခံရသည့်သူများမှာလည်း အမျိုးသားရေး၊ အချုပ်အခြာတည်တံ့ခိုင်မြဲရေးတို့အတွက် စွန့်လွှတ်ကာလုပ် ဆောင်ခဲ့ကြသူများဖြစ်ကြောင်း ဝါဒဖြန့်ချိမှုများပြုလုပ်ခဲ့သည်။

ထိုသို့ဝါဒဖြန့်ချိမှုများပြုလုပ်ရာတွင် တပ်မတော်ပိုင်မီဒီယာများမှသာမက ဆိုရှယ်မီဒီယာများကိုအသုံးပြု ဖြန့်ဝေခဲ့ခြင်းများ ပြုလုပ်ခဲ့သည်။ ဆိုရှယ်မီဒီယာအား အသုံးချရာတွင် လူပုဂ္ဂိုလ်အမည်အစစ်အမှန်များ၊ ဌာနဆိုင် ရာနာမည် အမှန်များသုံးစွဲခဲ့ယုံမျှမက အကောင့်အတုများကိုလည်း အသုံးချခဲ့သည်ကိုတွေ့ရသည်။ Facebook မှ အမုန်းစကားဖြန့်ချိသည့် သုံးစွဲမှုများအား အရေးယူချိန်တွင် ကိုယ်ပိုင်အင်တာနက် Platform များထူထောင်သုံးစွဲ ရန်ကြိုး စားခြင်းကို တဖက်တွင်ပြုလုပ်လျက်ရှိသကဲ့သို့ အခြား အမုန်းစကားဖြန့်ချိခြင်းနှင့်ပတ်သက်၍ မူဝါဒချ မှတ်လုပ်ဆောင်ခြင်း မရှိသေးသည့် လူမှုကွန်ယက်များ (ဥပမာ - YouTube) များအားဆက်လက်သုံးစွဲလျက်ရှိ သည်။ တပ်မတော်အနေဖြင့် လူထုအစည်းအဝေးပွဲများ ကျင်းပ၍ ပြည်ပဆန့်ကျင်ရေး လှုပ်ရှားမှုများ ပြုလုပ်နိုင် ခြင်းမရှိတော့သည့် လက်ရှိအခြေအနေ အတွင် မီဒီယာအင်တာဗျူးများမှတဆင့် နိုင်ငံတကာသည် မြန်မာနိုင်ငံ အ

ရေးအပေါ် ကောင်းစွာနားလည်ခြင်းမရှိပဲ မမှန်သတင်းများ အသုံးပြု၍ ဝင်ရောက်စွက်ဖက်ရန်ကြိုးစားနေပြီး တပ် မတော်သည် အစိုးရ၏ ဦးဆောင်မှုအောက်တွင် ဥပဒေနှင့်အညီလုပ်ဆောင် လျက်ရှိကြောင်း မိန့်ခွန်းများ၊ မီဒီယာ များ၊ နိုင်ငံတကာကိုယ်စား လှယ်များနှင့် တွေ့ဆုံမှုများမှ တဆင့် ပြောကြားလျက်ရှိပြီး နိုင်ငံတကာအသိုင်းအဝိုင်း အား ဆန့်ကျင်သည့် လှုပ်ရှားမှုကို စစ်မှုထမ်းဟောင်းအဖွဲ့အစည်းမှ တဆင့်လုပ်ဆောင်နေဆဲဖြစ်သည်။

နိုင်ငံရေးပါတီများ

ပြည်တောင်စုကြံ့ခိုင်ရေးနှင့် ဖွံ့ဖြိုးရေးပါတီအပါအဝင် ပါတီအချို့သည် အမျိုးသားရေးလိုင်းအား အသုံးချ၍ ၎င်းတို့၏ နိုင်ငံရေးသြဇာထူ ထောင်နိုင်ရန်အတွက် စုဖွဲ့လှုပ်ရှားလျက်ရှိသည်။ ပြည်ထောင်စု ကြံ့ခိုင်ရေးနှင့်ဖွံ့ဖြိုးရေးပါတီနှင့် ပါတီအချို့မှလွဲ၍ ပါတီအများစုတွင် ခေါင်းဆောင်ကြသူများမှာ တချိန်က စစ်အာဏာရှင်စနစ် အား ဆန့်ကျင်ခဲ့ ကြပြီး လူ့အခွင့်အရေး၊ ဒီမိုကရေစီလှုပ်ရှားမှုများအတွက် နှစ်ရှည် ထောင်ဒဏ်ချမှတ်ခံ ခဲ့ရသူ၊ ဖမ်းစီးနှိပ်စက်ခံခဲ့ရ သူများဖြစ်သည်။ ၎င်းတို့သည် အမျိုးသားရေးအစွန်းရောက် အင်အားစုများမှတဆင့် လူများစု ဗုဒ္ဓဘာသာဝင်များ၏ ထောက်ခံမှု ရရှိစေရန် ရည်ရွယ်ချက် အသီးသီးအားအခြေ ခံသည့်စုဖွဲ့မှုဖြစ်သည်။ နိုင်ငံတ ကာအရေးယူမှုများ အပေါ် တုံ့ပြန်သည့်ကြေငြာချက်များ ပူးပေါင်းထုတ်ပြန်ခဲ့ကြသကဲ့သို့ အမျိုးသားရေးအစွန်း ရောက်အဖွဲ့များနှင့် ချိတ်ဆက်ဆောင်ရွက်မှုကို လူအများမြင်ကွင်းတွင် လည်းကောင်း၊ မျက်ကွယ်တွင်လည်း ကောင်း သီးခြားစီ ဆောင်ရွက်လျက်ရှိသည်ကိုတွေ့ရသည်။ အမျိုးသား ဒီမိုကရေစီ အဖွဲ့ချုပ်၏ အမျိုးသားအစွန်း ရောက်အဖွဲ့တခုဖြစ်သည့်

အမျိုးဘာသာသာသနာစောင့်ရှောက်ရေးအဖွဲ့ - မဘသ အား အရေးယူတားမြစ်ရန် ကြိုးပမ်းမှုများကို ဆန့်ကျင်ကန့်ကွက်ခြင်းအား ချိတ်ဆက်လုပ်ဆောင်လျက်ရှိသည်။ အမျိုးသားဒီမိုကရေစီအဖွဲ့ ချုပ်ပါတီအနေဖြင့်လည်း အမျိုးသားရေးအစွန်းရောက်များနှင့် ရင်ဆိုင်ရန်ခိုင်မာသည့် မူဝါဒအသင့်မဖြစ်မှုကို ထင်ရှာစွာတွေ့ရသည်။

လက်ရှိအချိန်တွင် အမျိုးသားရေးဝါဒအား ဈေးပေါသည့် လက်နက်တခုသဖွယ်အသုံးချ၍ နိုင်ငံရေး အာ ဏာတည်ဆောက်မှုကို မြန်မာနိုင်ငံရေးအသိုင်းအဝိုင်းကြား၌ ထင်ရှားစွာတွေ့မြင်နေရပြီး ၂၀၁၈ အောက်တိုဘာလ အတွင်းကျင်းပခဲ့သည့် ကြားဖြတ်ရွေး ကောက်ပွဲတွင် ပါဝင်ယှဉ်ပြိုင်၍ အစိုးရမီဒီယာများမှတဆင့် မဲဆွယ်စည်းရုံး မှုပြုလုပ်ခဲ့သည့် ပါတီ ၂၂ ခုအနက် ကွဲပြားဆုံလင်မှု အပေါ်ရပ်ခံ၍ စည်းရုံးသည့်နိုင်ငံရေးပါတီ ၆ ခုသာပါဝင်ခဲ့ပြီး လူနည်းစုတိုင်းရင်းသား အခြေပြုဖွဲ့စည်းသည့် ပါတီ ၅ ခုနှင့် ပြည်မအခြေစိုက်ပါတီ ၁ ခုသာပါဝင်သည်။ အမျိုးသားဒီမိုကရေစီအဖွဲ့ချုပ်အနေဖြင့် အမျိုးသား ရေး စကား လုံးများအားအသုံးပြု မဲဆွယ်ခဲ့ခြင်း မရှိသော်လည်း ၂၀၁၈ ခု ကြားဖြတ်ရွေးကောက်ပွဲ ကျင်းပချိန်တွင် ဘူးသီးတောင်၊ မောင်တောမြို့နယ်များရှိ ပျက်စီးလျက်ရှိသော ဘုန်းတော် ကြီးကျောင်း များ ပြုပြင်ရန်အတွက် အစိုးရအဖွဲ့မှ လှူဒါန်းမှုကို ပါတီ၏ မြို့နယ်ဥက္ကဋ္ဌအား ကိုယ်စား သွားရောက်လှူဒါန်းစေခဲ့ပြီး နိုင်ငံပိုင် သတင်းစာများ တွင် ဖော်ပြခဲ့ခြင်းမှာလည်း သွယ်ဝိုက်သည့်နည်းဖြင့် ဘာသာ ရေးအား ရွေးကောက်ပွဲအတွက် အသုံးပြုခြင်းပင်ဖြစ်သည်။

အစိုးရအဖွဲ့

အစိုးရအဖွဲ့အနေဖြင့် တပ်မတော်၏နိုင်ငံရေးတွင်ပါဝင်နေမှုအား ဖယ်ရှားရန်အတွက် ပိုမိုအရေးကြီးသည့် နိုင်ငံရေးရည်ရွယ်ချက်အဖြစ် လုပ်ဆောင်လျက်ရှိရသည်ကို တွေ့ရသည်။ ထိုသို့ရည်ရွယ် ဆောင်ရွက်ရာတွင် ဆွေးနွေးညှိနှိုင်းမှု၊ အမျိုးသားပြန်လည် သင့်မြတ်ရေး နှင့် တရားဥပဒေစိုးမိုးရေး အခြေခံတို့ အပေါ်မှာဆောင်ရွက် သည့် နည်းလမ်းကို အကောင်အထည်ဖော်လျက် ရှိသည်။ ထို့ကြောင့် တပ်မတော် ဘက်မှ သံသယဖြစ်ဖွယ် လက်တွေ့ပူး ပေါင်းဆောင်ရွက် လိုမှု အခြေအနေ၊ အမှန်တကယ် ငြိမ်းချမ်းရေး ရယူလိုသည့် စေတနာအား ထင်ရှားစွာမမြင်ရချိန် တွင် အမျိုးသား ပြန်လည် သင့်မြတ်ရေး ခေါင်းစဥ်သည် ဒီမိုကရေစီအခွင့်အရေး၊ လူ့အခွင့်အရေးနှင့် များပြားစုံလင်သည့် အခြေအနေအားလက်ခံနိုင်မှုမှာ အတားအဆီး အကန့်အသတ်များစွာဖြင့် ပိတ်ဆို့လျက်ရှိသည်။ တရားဥပဒေ စိုးမိုးရေးဆောင်ရွက်ရာတွင်လည်း အခြေခံလိုအပ်ချက် ဖြစ်သည့် တရားမျှတမှုကင်းမဲ့သည့် တည်ဆဲဥပဒေများ အား ပြင်ဆင်လျှင် လက်ရှိတပ်မတော်ပိုင် မြန်မာ့စီးပွားရေးဦးပိုင်ကုမ္ပဏီ အပါအဝင် ခေတ်အဆက်ဆက်အုပ်စိုး သူများ၏ အကျိုးစီးပွားအပေါ် ထိခိုက်မှုများ ရှိလာနိုင်သည့်အတွက် ပြုလုပ်နိုင်ခြင်းမရှိပဲ တပ်မတော်၏ နိုင်ငံရေး အသာရယူထားမှုအား တုံ့ပြန်နိုင်ခြင်းမရှိပဲ နိုင်ငံရေးထောင့်ကျဥ်းတွင် ပိတ်မိလျက်ရှိသည်။ အထက်ပါ အချက် များကြောင့် တရားမျှတမှုမဲ့သည့် တည်ဆဲဥပဒေများ ကိုသာ ဆက်လျက်ကျင့်သုံး နေရပြီး လူနည်းစုတိုင်းရင်းသား များ၊ လူနည်းစုဘာသာဝင်များ၊ မီဒီယာများနှင့် လူ့အခွင့်အရေး တက်ကြွလှုပ်ရှားသူများ အပေါ် လွဲမှား သည့်တရား စီရင်ရေးဖြင့်သာ ကျင့်သုံးလျက်ရှိပြီး ထိုသို့

တရားစီရင်ရေးအလွဲအမှားကိုလည်း တရားဥပဒေစိုးမိုးမှုအဖြစ် ရပ်ခံ အကောင်အထည်ဖော်နေရသည့် အခြေအနေဖြစ်သည်။ အမျိုးသား ပြန်လည်သင့်မြတ်ရေး ဦးစားပေးလုပ်ဆောင် မှု အောက်တွင် အစိုးရအဖွဲ့အနေဖြင့် တိုင်းရင်းသားလက်နက်ကိုင်အဖွဲ့များ အပါအဝင် ရိုဟင်ဂျာများ၊ လူ့အခွင့် အရေးကာကွယ် စောင့်ရှောက်သူများအပေါ် အတွေးအခေါ် အရပင် ကာကွယ်ရပ်ခံပေးနိုင်ခြင်း အားနည်းခဲ့ခြင်း မှာ လက်ရှိမြန်မာ နိုင်ငံရေးအား ဆိုးဝါးသည့် အခြေအနေသို့ တွန်းပို့ပေး သည့် အကြောင်းတစ်ရပ်ဖြစ်သည်။

အစိုးရအဖွဲ့အနေဖြင့်အမျိုးသားရေးအစွန်းရောက်အဖွဲ့ဖြစ်သည့်မ ဘသအား တားမြစ်ရန်ကြိုးစားမှု အဖြစ် နိုင်ငံတော် သံဃာ့ မဟာနာယက အဖွဲ့၏အားဖြင့် အမိန့်ကြေညာချက်ထုတ်ပြန်ခဲ့ပြီး ဖျက်သိမ်းရန်ကြိုးစားခဲ့ သော်လည်း လက်တွေ့အကောင်အထည် ဖော်ဆောင်ရွက်ရာတွင် မူတိကျသည့် အမိန့်မူဝါဒတို့ဖြင့် ဆောင် ရွက်နိုင်ခြင်းမရှိခဲ့သည်ကိုတွေ့ရှိခဲ့ရသည်။ အခြားသတိပြုရန် အချက်မှာ သာသနာရေးဝန်ကြီးဌာန ဝန်ကြီးဖြစ်သူ တပ်မ တော်အရာရှိဟောင် သူရဦးအောင်ကို၏ ရိုဟင်ဂျာများကိုသာမက မြန်မာမွတ်စလင်များ အပေါ် ရည်ရွယ်သည့် ခြိမ်းခြောက် စကားများသည် အစိုးရအဖွဲ့၏ လူမျိုးရေး၊ ဘာသာရေး သဘောထားကို စောင့်ကြည့်သရုပ်ခွဲမှု လုပ် ဆောင်ရန် လိုအပ်နေပြီးဖြစ်ကြောင်း အချက်ပေး ခေါင်းလောင်းသံ ပင်ဖြစ်သည်။ နိုင်ငံတကာပညာရှင်များပါဝင် သည့် အကြံပေးအဖွဲ့များ၊ စုံစမ်းရေးအဖွဲ့များကို အစိုးရမှ ဦးဆောင်ဖွဲ့စည်းခဲ့သော်လည်း တပ်မတော် ၏ သဘော တူညီမှုမရှိသည့်အတွက် ၎င်းအဖွဲ့များ၏ အကြံပြုချက်များ၊ တွေ့ရှိချက်များကို ထိရောက်စွာအသုံးချနိုင်ခြင်းမရှိ

ဘဲ နိုင်ငံတကာဖိအား လျော့ကျရန်သာ ဆောင်ရွက်နေသကဲ့သို့ သာရှိသည်။

မီဒီယာများ

ပြည်တွင်းမီဒီယာများအနေဖြင့် ရိုဟင်ဂျာအရေးနှင့် ပတ်သက်၍သော်လည်းကောင်း ပြည်တွင်းစစ်နှင့် ပတ်သက်၍သော်လည်းကောင်း သတင်းများဖော်ပြရာတွင် တပ်မတော်မှသုံးစွဲစေလိုသည့် စည်းမျဉ်းများကို လိုက်နာ၍ သုံးစွဲခြင်းများ ပြုလုပ်လျက်ရှိသည်။ ရိုဟင်ဂျာ ဟူသည့်စကားလုံးမှာ "ရခိုင်သား" ဟူသည့် အဓိပ္ပါယ်ရှိ ပြီး တိုင်းရင်းသားဖြစ်လိုသည့် အတွက်သုံးစွဲခြင်းဖြစ်ပြီး "ဘင်္ဂလားသား" ဟူသည့်အဓိပ္ပါယ်ရသည့် အမျိုးသားရေး အစွန်းရောက်တို့၏ ဝါဒဖြန့်ချိမှုရှိခဲ့သည်။ အစိုးရနှင့် တပ်မတော်မီဒီယာများတွင်လည်း ဘင်္ဂါလီ ဟူသည့်စကား လုံးကိုသုံးစွဲခဲ့သည့် နည်းတူ ပြည်တွင်မီဒီယာ အများစုသည်လည် ဘင်္ဂါလီ ဟုသာသုံးစွဲဖော်ပြလျက်ရှိသည်။ ထို့ အပြင် ဘာသာမတူသူများအကြားဖြစ်ပွားသည့် မှုခင်းများကို ဖော်ပြရာတွင်လည်း လိုအပ်ချက်မရှိပဲ ၎င်တို့၏ ဘာသာများကို ပူးတွဲဖော်ပြခဲ့သည်ကိုတွေ့ရပါသည်။ ထို့အပြင် လူနည်းစုဆန့်ကျင်ရေး ဆောင်းပါးများ၊ ကာတွန်း များ၊ သတင်းဆောင်းပါများကိုလည်း ဖော်ပြလာခဲ့ကြသည်ကို တွေ့ရသည်။ ယခင်က လူ့အခွင့်အရေး၊ ဒီမိုကရေ စီအရေး နှင့် ပတ်သက်၍ ထုထောင်ခဲ့ကြသည့် မီဒီယာများသည်ပင်လျှင် လူမျိုးရေးဘာသာရေး ခွဲခြားမှုများအား ကာကွယ်ရန် ပျက်ကွက်မှုအား ကျူးလွန်လျက်ရှိကြသည်။

လူနည်းစုတိုင်းရင်းသားများ

အမျိုးသားရေးဝါဒ အားကောင်းလာမှုနှင့်အတူ မြန်မာလူမျိုးကြီးဝါဒသာမက သက်ဆိုင်ရာတိုင်းရင်းသား အသီးသီးတို့တွင်လည်း အမျိုးသားရေးဝါဒကြီးစိုးလာမှုများကို တွေ့ရသည်။ ကိုယ်ပိုင်အမှတ်လက္ခဏာများ ဖော်ထုတ်မှုတို့ ကို ပြုလုပ်လာကြသည်။ ရခိုင်ပြည်နယ်တွင် ရခိုင်လွတ်လပ်ရေးဆုံး ရှုံးမှုအခမ်းအနားကို ကျင်းခဲ့ပြီး ၎င်း မှာ မြန်မာဘုရင်၏ ကျူးကျော်တိုက်ခိုက်မှုကြောင့် ပေါ်ပေါက်ခဲ့ခြင်းဖြစ်သည်။ ၂၀၁၈ ခုတွင် ထိုအခန်းအနားအား ကျင်းပခွင့်အားတာမြစ်ခဲ့ပြီး အစိုးရနှင့် ရခိုင်တိုင်းရင်းသားများအကြား ပဋိပက္ခများပေါ်ပေါက်ခဲ့သည်။ ထိုပဋိပက္ခ များတွင် ပစ်ခတ်ထိန်းသိမ်းမှုများပြုလုပ်ခဲ့ပြီး၊ လူပေါင်းများစွာ ဖမ်းစီးခံခဲ့ရသည်။ ၎င်းတို့အပေါ်တရားစွဲဆိုမှုများ ယခုအချိန်ထိ ပြုလုပ်လျက်ရှိပြီး တရားစွဲဖြစ်စဥ်တွင်လည်း တရားမဲ့မှုများ ပါဝင်လျက်ရှိသည်။

သုံးသပ်ချက်

အစိုးရအဆက်ဆက်၏ နိုင်ငံရေးအာဏာအတွက် လူမျိုးရေးဘာသာရေးအပေါ် အသုံးချမှုမှာ မြန်မာနိုင်ငံ ရေးတွင် ယနေ့တိုင်အသက်ဝင်ဆဲဖြစ်သည်။ ယခုအခါတွင် ရိုဟင်ဂျာဆန့်ကျင်ရေးအား မြန်မာ့အမျိုးသားရေးဝါဒ ပင်မ အတွေးအခေါ်အဖြင့် ကျယ်ပြန့်စွာခွင့်ပြုထားပါသည်။ ထို့အပြင်လည်း ကချင်ပြည်နယ်၌ ကချင်လူမျိုးစုတစုနှင့်တစုအကြား၊ ကချင်နှင့် ရှမ်းနီ တိုင်းရင်းသားများအကြား၊ ရှမ်းပြည်နယ်တွင် လူများစု ရှမ်းတိုင်းရင်းသား များနှင့် ပအိုဝ့်၊ ပလောင်စသည့်တိုင်းရင်း သားများအကြား လူဦးရေပျံ့နှံ့နေ ထိုင်မှုအချိုး အရပေါ်ပေါက်လျက်ရှိ သည့် လူမျိုးရေးပြသနာများ လည်းရှိသည်။ ထိုကဲ့သို့

အမျိုးသားရေးဆိုင်ရာ တက်ကြွမှုပြသ နာများကို လူများစု ဖြစ်၍ အုပ်ချုပ်သူလူတန်းစားတွင်လည်း အများဆုံးပါဝင်သည့် မြန်မာနှင့် ဗုဒ္ဓဘာသာ ဆန့်ကျင်ရေးအသွင်မဖြစ်သမျှ ခွင့်ပြုထားသည်ကို တွေ့ရသည်။

Facebook ၌ပင် Closed Group/Secret Group များတည်ဆောက်၍ ဆက်လက်သုံးစွဲနေဆဲဖြစ်သည်။ ကောလဟာလဖြန့်ချိခြင်း၊ အမုန်းစကားဖြန့်ချိခြင်းနှင့် လှုပ်ရှားမှုများ ဆွေးနွေးအကောင်အထည်ဖော်ခြင်းကို ထို Group များမှတဆင့် လုပ်ဆောင်ဆဲဖြစ်သည်။ အမျိုးသားရေး၊ ဘာသာရေးအား နိုင်ငံရေးသြဇာအတွက်အသုံးချမှုကို အမြဲတစေကျင့်သုံးခဲ့သူမှာ တပ်မ တော်ဖြစ်သော်လည်း ယခုအခါ မြန်မာနိုင်ငံရေး ဇာတ်ကောင်အများစုမှာလည်း ရည်ရွယ်ချက်ကိုယ်စီဖြင့် ဝင်ရောက် အသုံးချလာခဲ့သည်ကို တွေ့မြင်နေရပါသည်။ အာဏာရှင်စနစ်အား ကာကွယ်သူလူတစုနှင့် လူ့အခွင့်အ ရေးနှင့် ဒီမိုကရေစီအရေးအား ရပ်ခံကာကွယ်သူများ အကြား ပေါ်ပေါက်လာသည့် မြန်မာနိုင်ငံရေးဖြစ်စဉ်များမှ အမျိုးသားရေးဝါဒအား အသုံးချလုပ်ဆောင်သည့် နိုင်ငံရေးယဥ်ကျေးမှုသို့ ရွေ့လျားပြောင်းရွေ့ခဲ့ပြီ ဖြစ်သည်။

အကြံပြုချက်

မြန်မာနိုင်ငံရေး ဇာတ်ကောင်များ၏ ဘာသာရေးအမျိုးသားရေးနှင့် နိုင်ငံတော်တည်ဆောက်ရေး ဆိုင်ရာ ရှုမြင်ချက်အား ၎င်းတို့ရေးသားသည့်စာရွက်စာတမ်းများ၊ အင်တာဗျူးများ၊ မိန့်ခွန်းများနှင့် တွေ့ဆုံဆွေးနွေးမှုများ မှ တဆင့် သုတေသနပြုလုပ်ရန်လိုအပ်သည်။

အမျိုးသားရေးဝါဒ၊ လူမျိုးကြီးဝါဒတို့ အားအသုံးချ၍ လူနည်းစုဘာသာခြားများအား ခါးစာခံသဖွယ်ပြုမူ နေမှုများအား ဖြစ်စဥ်တခုချင်းစီအရ အသေးစိတ်လေ့လာပြီး အမျိုးသားရေး ဝါဒအခြေခံ အတွေးအခေါ်ပုံသွင်း ဖန်တီးမှု တခုလုံအား ဆက်စပ်ပုံဖော်ရန် လုပ်ဆောင်ရမည်။အမျိုးသားရေး၊ ဘာသာရေး ဆိုင်ရာလှုံ့ဆော်မှုများ ပြုလုပ်နေသော်လည်း လက်တွေ့တွင် လူမျိုးကြီးဝါဒ နှင့် တပ်မတော်၏ အာဏာဝေစုခိုင်မြဲရေးအတွက် သာရည်ရွယ်ပြုလုပ်နေကြောင်း သက်သေပြနိုင်မည့် သုတေသ နစာတမ်းများ ထွက်ပေါ်လာရန်လုပ်ဆောင်ရမည်။

တိုင်းပြည်၌ဖြစ်ပေါ်လျက်ရှိသည့် လူမျိုးရေးဘာသာရေး ပြဿနာ များကို အတူယှဥ်တွဲနေထိုင်ကြရမှ လူမှု စီးပွားရေးဆိုင်ရာ အကျိုးအမြတ်အပေါ်အခြေခံဖြစ်ပေါ်သည့် ဖြစ်လေ့ဖြစ်ထ ပြဿနာများ အဖြစ်ယူဆခြင်း မပြုပဲ စနစ်တကျဖန်တီး တည်းဆောက်ထားသည့် ပြဿနာများအဖြစ်ရှုမြင်ကာ ကိုယ်တိုင်ထိ ရောက်စွာ ကိုင်တွယ် ဖြေရှင်းလာရေးအတွက် မြန်မာ့နိုင်ငံရေးဇာတ် ဆောင်များအား နိုင်ငံတကာပညာရှင် အဝန်းအဝိုင်းမှ တွန်းအား ပေးဆွေးနွေးရန် လုပ်ဆောင်ရမည်။

နိဂုံးချုပ်

လက်ရှိဖြစ်ပေါ်နေသည့် ရိုဟင်ဂျာပြဿနာနှင့် လူနည်းစုတိုင်းရင်းသား လက်နက်ကိုင်များနှင့် ပြည်တွင်း စစ်မှာ မြန်မာအစိုးရအဖွဲ့မှ ယူဆထားသကဲ့သို့ အကျိုးစီးပွားဆိုင်ရာပြဿနာ မဟုတ်ဘဲ နှစ်ပေါင်းရှည်ကြာစွာ လူမျိုးရေး၊ ဘာသာရေးနှင့် ကိုယ်ပိုင်ယဥ်ကျေးမှု ဆိုင်ရာ တရာမမျှတမှုတို့အား ဆန့်ကျင်ရန်းကန် သည့် လှုပ်ရှားမှု

များမှပေါက်ခဲ့ခြင်းဖြစ်သည်။ လက်ရှိကျင့်သုံးလျက် ရှိသည့် အစိုးရ၏ ပြန်လည်လက်ခံရေးဆိုင်ရာမူဝါဒများ၊ တိုင်းရင်းသား လက်နက်ကိုင် တပ်များ အပေါ်သဘောထားများအရ ပြန်လည် လက်ခံရေးနှင့် ငြိမ်းချမ်းရေးရည်မှန်း ချက်များ ပြည့်ဝနိုင်ဖွယ်မရှိပေ။ ၂၀၁၂ ခုနှစ် အတွင်း နေရပ်စွန့်ခွာမှုများ စတင်ခဲ့ပြီး ယခုတိုင်မိမိတို့ ဒေသသို့ ပြန် လည် အခြေချနိုင်ခြင်းမရှိသေးသည့် ဒုက္ခသည်များမှာ ဘင်္ဂလားဒေ့ရှ် နိုင်ငံနှင့် ရခိုင်ပြည်နယ်အတွင်း သိန်းပေါင်း များစွာ ရှိနေဆဲဖြစ်သည်။ ဒုက္ခသည်စခန်းများတွင် နေထိုင်ရသူများအနေဖြင့် ပညာရေး၊ စီးပွားရေး၊ လူမှုရေးနှင့် ယဉ်ကျေးမှုစသည့် အခြေခံ အခွင့်အရေးများ ဆုံးရှုံးရသည့်ကာလာ ကြာမြင့်သည်နှင့်အမျှ စိတ်ရှည်သည်းခံမှုများ လျော့ကျခြင်း၊ မျှော်လင့်ချက်ကင်းမဲ့ခြင်း စသည့် အခြေအနေများ အပေါ်အခြေခံသည့် တုံ့ပြန်လှုပ်ရှားမှုများ အချိန်မရွေး ပေါ်ပေါက်နိုင် သည့် အခြေအနေဖြစ်သည်။ ပညာသင်ကြားရန်အခွင့်အရေးနှင့် ဝေးကွာနေသည့် ဘင်္ဂလားဒေ့ရှ် နိုင်ငံရှိ ဒုက္ခသည် လူငယ်ထောင် ပေါင်းများစွာသည် အကြမ်းဖက်ဝါဒ၏ စည်းရုံးရေးပစ်မှတ်ဖြစ်နေနိုင် သ ကဲ့သို့ ၎င်းတို့လူ့အသိုင်းအဝိုင်းတ ခုလုံး တန်းတူညီမျှမှုရရှိရေး နှင့်လွတ်မြောက်ရေး လှုပ်ရှားမှုအတွက် လည်း ကြီး မားသည့် အခြေခံအင်အားစုအဖြစ် ရှိနေပါသည်။ လူ့အခွင့်အရေးအခြေခံ အချက် များ အရပင်လူသားမျိုးနွယ်တခု အနေဖြင့်ရသင့်ရထိုက်သည်များကို ကျော်လွန်၍ အရေးတကြီး လက်တွေ့လုပ်ဆောင်သင့်သည်များကို မပြုလုပ်ပဲ သမိုင်းရေးငြင်းခုန်မှုများ၊ အယူဝါဒကွဲပြားမှုများ၊ လူမျိုးရေး အခြေခံမုန်းတီးမှု များစသည့် သတ်မှတ်ချက်ဆိုင်ရာ သ ဘောမတူညီ မှုများနှင့် ချဉ်းကပ်ဆောင်ရွက်နေသမျှ ရိုဟင်ဂျာပြဿနာသည်

အချိန်မရွေး ပေါက်ကွဲနိုင်သည့် ပြဿနာတရပ်အဖြစ် ရှိနေဦးမည် ဖြစ်သည်။

ဂူတာပြင်
ခက်သီ

ငါတို့လည်း
ပျူ၊ သက်၊ ကမ်းယံက နှောလာတဲ့ သွေးနှောတွေပဲ
သာကီသွေးဆိုတဲ့ ဒီအနန်အေက
မင်းတို့ရဲ့ အရှုးထမှုကို လျှာထုတ်ပြလိမ့်မယ်။
လူသားမျိုးနွယ်စု တခုဟာ

လူ့တန်ဖိုးသိမ်ဖျင်းသွားလောက်တဲ့အထိအောင်
ယဉ်ကျေးတဲ့ ကမ္ဘာမှာ
ရှိသင့်တော့လို့လား ။
တိရိစ္ဆာန်လို ခြံခတ်ပိတ်ဆို့ထားခံရတဲ့
လူသားမျိုးနွယ်စု တခုဟာ
လူသားတွေရဲ့ အခြေခံရပိုင်ခွင့်တွေ
တားမြစ်ထိန်းချုပ်ခံထားရတဲ့
လူသားမျိုးနွယ်စုဟာ
လူနဲ့လူချင်းကို ဘုရားသခင်ရဲ့ အခွင့်ထူးခံလူသားတွေအဖြစ်
အားကျငေးမောရင်းသာ မျှော်ကြည့်နေရတဲ့
လူသားမျိုးနွယ်စုဟာ
ရှိနေသေးတယ်ဆိုရုံနဲ့
လူသားဆန်တဲ့ အခြားကမ္ဘာသားတွေမှာ တာဝန်ရှိသွားပြီ။
ဂူတာပြင်မှာ
အင်းဒင်မှာ
အခြား ကမ္ဘာ့ တနေရာရာမှာ
မျိုးနွယ်စုတခုခုကို
ရည်ရွယ်ပြီးသတ်ဖြတ်နေတဲ့ ဂျီနိုဆိုက်တွေ ရှိနေရဲ့။
အတုံးအရုံး သေဆုံးသွားရတဲ့
ကလေးသူငယ် နဲ့ သက်ကြီးရွယ်အိုတွေ
ဘယ်လိုပြစ်မှု မျိုးနဲ့ သေဆုံးသွားရတယ်
သိလိမ့်မယ်မဟုတ်ဘူး
ဘုရားသခင်နဲ့တွေ့ရင် မေးကြလိမ့်မယ်
ကျွန်ုပ်တို့

အခုဆိုရင် ငရဲက လွတ်မြောက်ကြပြီမဟုတ်လား တဲ့။
ခက်သီ

၅-၉-၂၀၁၉

Gu Dar Pyin

Khet Thi

Like them, we are also the mixed-blood descendants of *Pyu*, *Sak*, and *Kanyam*.
The myth of a pure Kshatriya bloodline will make a mockery of your idiosyncrasies.

Does our civilized world still permit the deprivation of the dignity of a community?
The community is rounded up and fenced off like animals.
The community has been denied their inherent rights.
The community has no choice but to envy the privileges that others enjoy as the gift of God.
For those in the world with a conscience, their very existence is enough reason to protect them.

There are genocides in Gu Dar Pyin, in Inn Din, and elsewhere,
That took the innocent lives of even children and the elderly.
None of the victims know what sin they have committed.
But when they meet God hereafter, they could ask,
"Are we free from hell now?"

5/9/2019

About the Authors

Wai Moe is a former prisoner of conscience turned journalist, who has written for *The New York Times*, *Foreign Policy*, *Washington Post*, *The Thomson Reuters Foundation*, *The Irrawaddy* and other outlets.

Michael W. Charney is Professor of Asian and Military History at both the Center for International Studies and Diplomacy and the Department of History at SOAS, University of London. He has worked on the history of Myanmar, and particularly Rakhine State (Arakan), for thirty years and is the author of four monographs on the history of the country. He is also on the Board of Directors of the INGO, *Forces for Renewal for Southeast Asia*.

Htet Min Lwin is a doctoral student in Religious Studies at York University, Toronto. He received an MA degree in political science from the Central European University, Budapest, with a thesis on the trajectory of Ma Ba Tha. He was previously founding country director (2016-2020) of the Forum of Federations Myanmar Office, working with many major stakeholders on federalism/decentralization and local governance. His interests are in the intersections of religion and politics, religious ideology, Buddhism, social movements, participatory democracy, decentralization/federalism, culture, Burmese political philosophy, and Southeast Asia.

Nikita Gehlot has an M.Phil. Degree and is currently doing a PhD in Political Geography at the Jawaharlal Nehru University of New Delhi. Her research studies narratives of border crossings by Rohingya refugee women living in India and reflects on how the categories of citizenship and statelessness are understood from the perspective of women migrants in the context of forced migration and gender-based violence. Nikita is particularly interested in citizenship, statelessness, women, border crossings, forced migration, and gender-based violence.

Elliott Prasse-Freeman is an Assistant Professor at the National University of Singapore. He received his PhD from Yale University's Department of Anthropology based on long-term fieldwork in Myanmar on Burmese subaltern political thought and activism. He is the co-editor of *Unraveling Myanmar's Transition: Progress, Retrenchment, and Ambiguity Amidst Liberalization* (NUS Press, 2020) and is working on book projects on Burmese activism and mass violence against the Rohingya, respectively.

Joshua was educated in the United States and has published book chapters and journal articles in Asia, Europe, and North America.

Ritesh Kumar Jaiswal is an Assistant Professor at the Department of History, JDM College, University of Delhi. He received his PhD from the Department of History, University of Delhi. Previously, he has been a Fellow at the Indian Council for Social Science Research (ICSSR), 2019-20; Fulbright-Nehru Doctoral Fellow at the Weatherhead Initiative on Global History (WIGH), Harvard University 2017-18, and a Volkswagen Global History Fellow at the Centre for Modern Indian Studies, University of Göttingen, Germany, 2017. His research and teaching interests include labor history, the global history of migrations, history of the Indian diaspora, indentured and non-indentured systems of Indian migration, Bay of Bengal and Indian Ocean studies, the history of modern India, and modern European and American history.

Shae Frydenlund is a feminist economic geographer whose research on labor and forced displacement is informed by questions of racialization and gendered inequality. Her work has been published in the Journal of Cultural Geography, Geoforum, and Himalaya: Journal of the Association of Nepal and Himalaya Studies. She earned her PhD in Geography from the University of Colorado Boulder and is a Global Shifts postdoctoral fellow at UPenn Perry World House and the Center for Research in Feminist, Queer and Transgender Studies.

Shunn Lei is a feminist activist and researcher from Yangon.

Tharaphi Than is currently an Associate Professor at the Department of World Languages and Cultures and Center for Southeast Asian Studies at Northern Illinois University. Her research interests include women, gender, feminism, dissent, print media, and cartoons. Along with feminists from Myanmar and India, she is working on Field Feminisms, an edited volume to be published by Amsterdam University Press. She is also one of the editors for Humanities across Borders: A Methodologies Book Series to be published by the same press. She spends three-quarters of the year in the US and another quarter in Myanmar or traveling.

Dr Ma Thida is a surgeon and writer who still practices both of her careers in Burma. In addition to working at a nonprofit hospital and clinic, she is also an editor and publisher of a youth magazine in Yangon and has written mostly short stories since her late teenage years. Her first novel, *The Sunflower*, is in Burmese, and she also writes in English sometimes. She writes commentary for fifty short stories monthly at one reputable Burmese literature magazine. Though she is mainly recognized as a short story writer, she now writes many non-fiction articles. She was in prison from 1993 to 1999 for her political activities in Burma. Thida has been awarded a Babara Goldsmith Freedom to Write award, Reebok Human Rights Award, and American Association of Arts and Science's honored award in 1996 and 1997 while she was in prison. Her works have been translated into the English, Japanese, Catalonia, and Macedonian languages. She was a Radcliffe fellowship fellow in 2009-10 and now is a visiting scholar at the Southeast Asia study council at Yale University.

Aiden Moe was one of the Myaung Mya Youth Network's founders in 2012, together with three youth activists. In 2016, Aiden co-founded Burma Monitor and worked as the Program Director until 2018. Burma Monitor extensively monitors hate speech

and disinformation in Myanmar and publishes the peace process daily journal and runs counter-disinformation campaigns. Since 2018 October, Aiden has been working for the Myanmar Tech Accountability Network (MTAN) as the Technical Advisor. MTAN is a network of Myanmar civil society organizations coordinating efforts to mitigate the risk of social media-induced violence and political instability in Myanmar.

Moe Htet Nay is a former student activist.

Khet Thi is the pseudonym of Zaw Tun, a native of Pale Township, Monywa. He was a political activist who actively took part in historical political movements such as the 1996 student uprising and the 2007 saffron revolution. He was a protest leader in the spring revolution of 2021 until he was arrested by soldiers on 8 May in Shwebo Township. He was tortured to death by 9am the next day, 9 May 2021.